هو

# جاویدان خرد

نشریه انجمن [redacted] فلسفه ایران

«زیر نظر»

سیّد حسین نصر

سال دوم ـ شماره دوم

پائیز ۲۵۳۵ [redacted]
۱۳۹۶ هجری قمری

**مدیر مسئول : هادی شریفی**

مقاله‌ها و ترجمه‌ها و نقدومعرفی کتابها لطفاً برای مدیرمسئول
به آدرس زیر ارسال شود:

خیابان فرانسه، کوچه نظامی ، پلاك ۶
یاصندوق پستی ۱۶۹۹ـ۱۴
**تلفن: ۶۴۵۴۴۵**

مسئولیت عقاید ابزار شده در مقالات به‌عهدهٔ نویسندگان آنهاست.

**بهای اشتراك سالیانه ۵۵۰ ریال**
**تکشماره ۳۰۰ »**

وجه اشتراك باید بـه حساب ۱۹۵۰ انجمن شاهنشاهی فلسفهٔ
ایران نزد بانك‌ملی‌شعبه چهارراه امیراکرم ــ پهلوی‌پرداخت
شود و رسید آن به‌دفتر نشریه جاویدان خرد ارسال گردد.

## فهرست مقالات به‌زبان فارسی و عربی



## فهرست مقالات به زبانهای اروپائی

# فرهنگ و توسعه

## حضرت لئوپولدسدار سنگور

درمهرماه امسال یك مجمع بزرگ علمی درداکار پایتخت سنگال به‌مناسبت هفتادمین سال تولد حضرت لئوپولدسدار سنگور شاعر ومتفکر وسیاستمدار معروف قارهٔ افریقا ورئیس جمهور فعلی سنگال برپاشدکه درآن هیأتی ازایران منجمله مدیر عامل انجمن شاهنشاهی فلسفهٔ ایران نیزشرکت داشتند. درآغاز این مجمع سنگور خود سخنرانی مهمی دربارهٔ موضوع این مجمع علمی‌که رابطهٔ بین «**فرهنگ وتوسعه**» بود ایرادکرد. به‌علت اهمیت خاصی که این سخنرانی ازلحاظ محتویات‌کلی رابطه‌ای‌که می‌تواند بامسائل ایران امروزوضرورت حفظ پیوندهای فکری بین‌ایران وقارهٔ افریقا داشته باشد، عیناً به‌زبان فارسی برگردانده شد.

من دراینجا ازتعبیر «همکاران نویسنده» استفاده کرده‌ام زیرا نخستین‌کلمات من باید حاکی ازسپاسگزاری نسبت به‌شما باشد، شما نویسندگان وهنرمندان، استادان و پژوهشگران وبه‌همه شماکه ازچهارگوشهٔ آفریقا ونیز ازآسیا، اروپا وآمریکا به‌اینجا آمده‌اید.

چه‌گونه من می‌توانم درابراز مراتب امتنان وسپاسگزاری نسبت به‌شما قصور ورزم. درواقع، شما هرگز به‌انگیزه برپاداشتن مراسم «پرستش شخصیت‌ها» ویا برای «جبران خسارات جبران ناشدنی اعصار وقرون» بدینجا روی نیاورده‌اید، زیرا من مانند همه انسان‌ها جایزالخطا وفانی هستم. ولی دراین روز زیبای مهرماه هنگامی‌که من هفتادمین سالروز تولد خودرا جشن می‌گیرم، شما قصد دارید یکی ازآن مسائلی‌راکه من بیش ازپنجاه سال دربارهٔ آن فکرکرده وزیباترین وبهترین لحظات زندگی خودرا به‌آن اختصاص داده‌ام، مورد بحث وگفتگو قراردهید. فکر نمی‌کنم بهتر ازاین می‌توانستید مرا مرهون لطف وعنایت خود قرار دهید.

زیرا استحقاق وشایستگی من، اگرچنین استحقاقی داشته‌باشم، مربوط به‌آثاری که نوشته‌ام، وبه‌نقص آنها وقوف دارم، نیست، بلکه آن را مرهون این عقیده راسخ خویش‌که ازایام دانشجوئی درمن ریشه‌گرفته است، می‌دانم وآن این است‌که **سیاهان دارای فرهنگ**

**بوده‌اند، فرهنگی که با نشان‌دادن آن به‌جهانیان شایستهٔ دفاع است.**

با ابراز امتنان مجدد، می‌خواهم مسأله‌ای را که بزودی مورد بحث قرار خواهیم داد، عنوان کنم ولی پیش از تعریف دوکلمه‌ای کـه عنوان این گـرد هم‌آیـی را تشکیل می‌دهند، می‌خواهم چند نکته را به‌عنوان مقدمه ذکر کنم.

شما نویسندگان، هنرمندان، استادان وپژوهشگران وخلاصه متفکران واندیشمندان سیاه باردیگر، به‌داکار آمده‌اید تا ارتباط میان **فرهنگ** و **توسعه** را مورد بحث و گفتگو قراردهید. می گویم «باردیگر» زیرا درهمین‌جا بودکه شما چندماه‌پیش برای افتتاح «اتحادیهٔ نویسندگان سیاه پوست آفریقا» تشکیل جلسه دادید. چنان‌که بیاد دارید، من با موافقت شما تصمیم گرفتم این کنفرانس را افتتاح نکنم. قصد من ازاین تصمیم این بود تانشان دهم که سیاست باید در خدمت فرهنگ باشد ونه‌چنان‌که بدبختانه دراکثرکشورهای جهان‌سوم دیده می‌شود، فرهنگ در خــدمت مقاصد سیاسی به‌کار گــرفته شود. من دربــارهٔ این نکته بعداً به‌تفصیل سخن خواهم گفت.

بنابراین همه ما هم‌عقیده هستیم که اگرچه در مسائل مربوط به‌کسب استقلال ملی، حق تقدم واولویت‌باسیاست است ولی‌اصالت وتقدم بالذات نه‌تنها ازلحاظ سیاست بلکه از نظر اقتصادی نیز باید همیشه‌ازآن‌فرهنگ باشد. حتی من به‌خود جرأت داده می گویم که استقلال فرهنگی به‌معنای «اراده برای فکرکردن وعمل‌کردن باخود وبرای خود» شرط لازم وضروری هرگونه استقلال ومن‌جمله استقلال سیاسی است.

این امرچنان صادق است که نه‌تنها سیاستمداران، بلکــه علمای اقتصاد نیز در بررسی مسائل اقتصادی برای یافتن راه‌حل‌های مؤثر «توجه به‌فرد» وضرورت در نظرگرفتن جنبه‌های فرهنگی را مورد تأکید قرار می‌دهند. من ازاین میان به‌گزارشی که آقایان مهاجلومساروویچ (*Mihajlo Mesarovitch*) وادواردپستل (*Edward Pestel*)، تحت‌عنوان «استراتژی فردا»، به‌کلوب روم، تسلیم کرده‌اند، اشاره می کنم.

درمقدمه‌ای که روبرت‌لاتس (*Robert Lattes*) براین سند تــاریخی نــوشته است، سخن خودرا از «بحران رشد» که درزمان حاضر یك دگرگونی بنیادی درجهان ویا به‌عبارت دقیق‌تر درجامعهٔ انسانی به‌وجود آورده است، آغاز می کند. درسرزمین‌هائی که به‌تعبیر تایارد دوشاردن (*Teilhard de Chardin*) «توده گرائی» و «اشتراك گـرائی» حکمفرمـاست، مسائل اقتصادی، مانند مسائل دیگر، به‌طور روزافزونی، پیچیده‌تر شده است. ایــن تعقید و پیچیدگی دردوجهت مختلف گسترش یافته است. یکی ازلحاظ جغرافیائی که درآن یك قاره به‌چند منطقه تقسیم‌می‌شود ودیگری ازلحاظ‌اقتصاد عملی، که درآن مسأله واحد ازدیدگاههای مختلف مورد توجه قرار می گیرد، تابدانجاکه هرگونه مطالعه وبررسی ودرنتیجه حل مسائل باید جهانی باشد. ضرورت وجود مفهوم «الگو» که‌کمال اهمیت را دارد و به‌عبارت دیگــر تصویر ساده شدهٔ وضع کنونی با متغیرهائی‌که بریکدیگر تأثیر متقابل دارنـد، از همین‌جـا ناشی می‌شود.

برمبنای نظریه فوق بودکه مساروویچ وپستل یك «الگوی چند سطحی از نظام جهانی»

راکـه برپایه **اختلاف وچندگانگی**، چون اختلاف منطقه‌ای و اختلاف «قشرها» استوار بود ارائه دادند. به‌این ترتیب هرمسأله‌ای، ازیك‌سو، ازنقطه نظر ویژگی‌های هرمنطقه و ازسوی دیگر، برحسب هر «قشر» یا «طبقه» مورد پژوهش قرار می‌گیرد واین امرخود جـوانب کلی مسأله قشرهای اقلیمی، صنعتی، جمعیتی، اقتصادی، جمعی وفردی را به‌خوبی آشکار می‌کند. این حقیقت اکنون مسلم است که فرهنگ درهمه‌جا وحتی درقشر اقلیمی تأثیر مستقیم دارد.

این دو محقق برجسته دانشگاه ام آی تی درتلخیص نخستین نظریـهٔ خودکـه الگوی جهانی آنها برپایهٔ آن استواراست، چنین گفته‌اند: «جهان را می‌توان فقط به‌عنوان **يك تابع اختلافات فرهنگ‌ها، سنت‌ها، وگسترش اقتصادی وبه‌تعبیردیگر به‌عنوان يك نظام‌مناطق مختلف ولی وابسته به‌يك‌دیگر تلقی کرد.**» خود من بی‌درنگ زیر این‌قسمت ازمتن آنان را برای‌تأکید بیشترخط می‌کشیدم، ولی درواقع این‌خود نویسندگان بوده‌اندکه برنکات اساسی آن یعنی برسه‌عنصر وابسته‌ای که جامعه انسانی درآن رشد می‌کند ودرواپسین‌تحلیل بر **انسان**، تأکیدکرده‌اند وتقدم فرهنگ را برسیاست واقتصاد، گوشزد نموده‌اند.

بنابراین مااکنون به‌تعریف واژه فرهنگ می‌رسیم ونخست می‌کوشیم تا آن را باواژه تمدن مقایسه‌کنیم، به‌ویژه با توجه به‌این امرکـه دومین جشنواره جهانی هنرهـا و فرهنگ سیاهپوستان، «تمدن وتعلیم وتربیت سیاهان» نام‌گرفته است.

هم‌چنان‌که‌مارسل‌ماوس(*Marcel Mauss*)دردههٔسوم‌این‌قرن‌به‌ماآموخته‌است،«تمدن» عبارت ازمجموعه واقعیات اجتماعی، رویدادها، ساخت‌ها، نهادها وارزش‌هااست‌که ویژگی‌های يك جامعه معینی را تشکیل می‌دهد. «فرهنگ» دريك تمدن خـاص، عبارت از مجموعه ارزش‌های آن وبه‌تعبیر دیگر روح آن است. بنابراین می‌تـوان نتیجه‌گرفت که هرقومی (از آنجاکه جامعهٔ خاصی را تشکیل می‌دهد ) دارای ارزش‌های خاصی است که هم از لحاظ زمانی وهم به اعتبار تمایز وتشخص خود اصالت دارد. لئوفروبنیوس (*Leo Frobenius*) مردم‌شناس آلمانی، پارا فراتر نهاده ، سخن را بدانجاکشانده است‌که وجود هرگونه سلسله‌مراتب را درنظام تمدن‌ها نفی‌کرده وتمدن‌های به‌اصطلاح «پیشرفته» و «ابتدائی»را درعرض يك‌دیگر دريك خانواده قرارداده‌است. وی درحالی‌که عقاید وافکاری‌راکه ازدوران رنسانس به‌بعد قبول عام یافته‌بود، دیگرگون‌کرده است براهمیت ذوق وبینش شهودی دربرابراستدلال خشك، تأکیدکرده وتمدن حس یا عاطفه‌را درمقابل تمدن داده‌ها یا واقعیات قرار داده است. وی حتی درزمان حکومت هیتلر ازعقیده خود دست برنداشت. درواقع، پس ازوی شاگرد او آدولف ینسن (*Adolphe Jensen*) عقاید وی را دنبال‌کـرد وبینش شهودی و استدلال را دوجنبه مختلف يك حقیقت‌واحدقرارداد.

ولی درخصوص نظریه توسعه یاتکامل، نخست باید این مفهوم را در برابر مفهوم رشد مورد آزمایش قرارداد. رشد عبارت ازافزایشی درتولید، توزیع و مصرف کالاهای اقتصادی ویا به‌تعبیر دیگر **اشیاءمادی** است. تکامل رشد را نیز در بـر می‌گیرد ولـی مفهوم آن بسیار وسیع‌تراست، زیرا علاوه بررشد، مفهوم افزایش درتولید، توزیع ومصرف کالاهای فرهنگی ویا به‌تعبیر دیگر امور معنوی را نیز شامل می‌شود. رشد برکمیت ولی تکامل برکیفیت تأکید

می‌کند. به‌همین معنای اخیراست که ما عملا در باره «طرح توسعه اجتماعی و اقتصادی» هر کشوری، بدون توجه به‌میزان گسترش و ماهیت آراء وعقاید سیاسی آن، بحث و گفتگو می‌کنیم.

اکنون به‌آسانی می‌توان به‌ارتباط پویائی که میان فرهنگ وتوسعه وجوددارد، پی‌برد. حقیقت این است که فکر، یادقیق‌تر بگوئیم: «عقل» به‌آن معنائی که دکارت مورد استفاده قرار داده است ــ تثلیث «فکر»، «احساس» و«اراده» ــ ازطریق ارزش‌هائی که به‌وجود می‌آورد، شرط اساسی وضروری هرگونه عملی است. ما در هرمرحله معینی با انسان سروکار داریم: یعنی بافردی معین، آگاه وحساس که به‌دلیل این‌که از موهبت اراده برخوردار است، فعال است، یعنی انسانی که باانجام دادن عمل خاصی مجبور است، چنان‌که می‌گویند قوای خود را فعلیت وتحقق بخشد. قصد من انسانی است که به‌دلیل این‌که عقاید و افکاری را در ذهن پرورده است، می‌خواهد بادگرگون ساختن طبیعت، برطبق این الگوی عقاید وافکار خود، و حتی می‌توان گفت، رویاها و امیال و آرزوهای خود ــ وجود خود را فعلیت بخشد، یعنی می‌خواهد طبیعت ودرعین حال ذات خودرا دریك مرتبه‌ای برتر، دریك مرحله‌ای مؤثرتر، به‌دلیل آن‌که به‌هم پیوسته‌تر، زیباتر وهم‌آهنگ‌تر است، به‌منصه ظهور برساند. مسأله برسر تضمین گسترش کامل شخصیت «فرد انسان وهمه انسانهاست» وبه‌تعبیر دیگر ظهور وبروزهمه قوا و استعدادهای نهفته اوست. به‌این معنای اخیر است که می‌گوئیم انسان وبه‌تعبیر دیگر فرهنگ، وجودکلی وغایت‌کلی همه‌طرح‌های مربوط به‌توسعه اجتماعی واقتصادی است. چرا چنین است؟ این مسأله‌ای که اینك باید آن‌را مورد بررسی ومداقه قراردهیم.

یك‌طرح درعمل‌چیست؟ طرح عبارت ازنقشه‌ای است که برای‌کشور خاصی در دوران مشخصی، بایك مقدارکل منابع برای به‌اجرا درآوردن آن، درنظرگرفته شده است به‌عبارت دیگر نقشه باید دارای **غایت، هدف‌ها** و **منابع** باشد. واپسین غایت هرطرحی توسعه است، به‌آن معنائی که قبلا تعریف کردم، یعنی ظهور وبروز استعداد نهفته فرد انسانی وهمه انسانها. به‌این منظور طرح باید برپایهٔ نیاز بخش‌های گوناگون ــ روستائی، صنعتی، خدمات و فعالیت‌های اجتماعی ـ هدف‌ها ومنابع‌را تعیین و مشخص کند. این منابع البته اقتصادی‌است. وهمین جنبه است که فوراً توجه انسان را نسبت به‌خود جلب می‌کند، ولی این‌منابع هم‌چنین و دراصل جنبه انسانی دارد.

درعمل این انسان بوده است که مفهوم طرح ونقشه را به‌تصور درآورده، پایه ریزی کرده وبالاخره آن را به‌مرحله اجراء درآورده است. ونیز انسان بوده است که برای تحقق بخشیدن به‌این هدف، دانش ضروری‌علمی، صنعتی و حرفه‌ای راکه بیان و وسیلهٔ نوع خاصی از تمدن است از طریق تعلیم و تربیت‌کسب‌کرده است. هم او بوده است که به‌واسطه تعلیم وتربیت روح تخیل، روش ونظم وترتیب راکه به‌یك طرح جان ومایه می‌بخشد، درخود جذب‌کرده است وحساسیتی راکه باکمك آن می‌تواند به‌عنوان انسان آراء و عقاید خاصی را درخود بپروراند وباعمل‌کردن به‌آنها، خواستار تحقق ذات خویشتن گردد، ازخود بروز دهد. همه این امور وبه‌ویژه تعلیم وتربیت، توأم بایك نوع احساس آگاهی متضمن پذیرش

ارزش‌های یك تمدن است وآن‌هم نه‌پذیرفتن برای ویران ساختن آنها، بلکه بـرای لحن‌دار کردن وغنی ساختن آنها، همیشه با توجه به‌شکفته‌کردن استعدادهای فرد انسان وهمهٔ انسانها.

این پیوند پویای میان فرهنگ وتوسعه ضرورتاً بایـد دربرنامه‌های ما، و هم‌چنین در روش‌های **تدریس ما** وبه‌طورکلی درروش‌های **آموزشی‌ما**، منعکس شود. درضمن می‌خواهم ازفرصت استفاده‌کرده، به‌گرد هم‌آئی جشنواره لاگوس کـه موضوع بحث آن **تمدن سیاه و تعلیم و تربیت** است، اشاره‌ای‌کنم. من دراینجا می‌خواهم بااشاره به‌مفاد **طرح‌اصلاحی‌تعلیم وتربیت درسنگال** که مدتهاست به‌آن پرداخته وبابررسی‌ها وتشکیل جلسات میز گـرد، حتی پیش ازوقایع سال ۱۹۶۸ کار آن را آغازکرده‌ایم ـ نمونه مشخصی را ارائه دهم. یکی‌از قوانین اساسی «قانون ارشاد تعلیم وتربیت ملی» مصوب سوم ژوئن ۱۹۷۱ است.

نخستین ماده این قانون باعبارتی بسیار روشن ودقیق هدفهای آموزشی‌کشور سنگال‌را مشخص می‌کند: «غرض ازتعلیم وتربیت ملی‌پروردن مردان وزنانی‌است **آزاد**، که می‌توانند شرائط **تکامل** خویش را درهمه مراحـل وسطوح ایجاد وبه‌گسترش **علم وصنعت** کمك‌کنند وراه حل‌های مؤثری را برای مسائل مربوط به**توسعهٔ ملی** جست‌وجو نمایند.» من زیـر همهٔ کلمات مهمی که قبلا با آنها مواجه شده‌ایم، یعنی مفاهیم «علم» و «صنعت» که اساساً با مفهوم رشد ارتباط دارند وآزادی خلاقیت وتکامل که ذاتاً مظهرروح انسان هستند، برای تأکیدبیشتر خط‌کشیده‌ام. ما این هدف دوگانه را نه‌تنها دراین قانون، بلکه هم‌چنین در روش‌های تعلیم و تربیت وبرنامه‌های آموزشی سنگال می‌یابیم.

توجه به **رشد**، درقالب روح عصرجدید، چنان‌که‌گفتیم، یکی ازهدفهای مـاست. سهم مهمی که علوم درتعلیم وتربیت مادارند وهم‌چنین نقش خطیر صنعت، علوم عملی وفنون وهم‌ـ چنین ریاضیات، یعنی‌علم کمیت،که پایه واساس همه علوم دیگراست، ازهمین‌جا ناشی‌می‌شود. به‌همین‌دلیل بوده است کـه مـا بعضی از درس‌های عملی را در دورهٔ دبیرستان، تحت عنوان «تعلیمات‌عملی متوسطه» تشکیل داده‌ایم‌وبرتعداد مدارس‌حرفه‌ای افزوده‌ایم وباعزم وقاطعیت، تعلیمات مؤسسات آموزش عالی را به‌سوی حرفه‌های معین هدایت‌کرده‌ایم.

ولی به‌همان اندازه توجه‌ما، ودرواقع حداکثر سعی وکوشش ما برای‌یافتن **زمینه‌ای**، نه‌در تمدن آفریقای سیاه‌که دراین ایام برای مردم غیرقابل تصور است ــ یعنی تمدن آبـا و اجداد ما ـ بلکه درفرهنگ، وبه‌عبارت دیگر درارزش‌های جاودانه وپایدارآن تمدن، معطوف بوده است. ازاین رو پس ازدوران استقلال‌کوشیده‌ایم تابرنامه‌های درسی مـا مخصوصاً در علوم انسانی، تاریخ وجغرافیا ویژگی‌های آفریقائی خودرا حفظ‌کند وبه‌ویژه‌کوشیده‌ایم تـا مطالعه زبانهای ملی یعنی زبانهای بومی آفریقای سیاه دربرنامه درسی گنجانده شود.

این حقیقت‌را نیزباید گفت‌که مادراین امرسعی‌کرده‌ایم‌که باعوام فریبی وبوق وکرنا برنامه‌های خودرا به‌رخ مردم نکشیم. ما ترجیح داده‌ایم‌که تایك سازمان علمی به‌نام***GLAD*** (مرکزداکار برای زبانشناسی عملی[1]) به‌وجود آید ودروهله نخست یك‌حالت ثابتی را برای

---

1- The Dakar Centre For Applied Linguistcs

الفبای صوتی‌زبان‌های خودمان مشخص‌کرده ودرعین حال‌کوشیده‌ایم تـا آنها را از لحاظ دستوری تدوین‌کنیم وبرخی ازآزمایشهای عملی‌را درتدریس آنها به‌عمل آوریم. ما صرفاً ازپذیرش وتقلید روش‌های آموزشی اروپائی خودداری‌کرده، سعی‌کرده‌ایم تا با تکیه بـر- ارزش‌های‌فرهنگ سیاه، روش‌های تدریس تازه‌ای راکـه غـالباً دردروس عملی دبیرستان و هم‌چنین درمدارس حرفه‌ای و درتـدریس زبـانهای جدید برای ارتباط بین‌المللی وحتی در تدریس زبانهای قدیمی مانند لاتین ویا عربی مورد استفاده قرار می‌گیرد، به‌وجود آوریـم. مهم‌ترین این ارزش‌ها عبارتند ازبینش وحدس درست، حافظه لفظی وبه‌معنای‌دقیق‌تر، احساس و «لمس» لطائف وظرائف محسوس وبنابراین‌کیفیات تمثیلی زبان.

به‌این ترتیب، اعم از این‌که رشد ملی، هنر، تعلیم وتربیت ویا توسعه وتکامل موردنظر باشد، ما به‌طورثابت ولایتغیری ودرهمه‌جا، انسان را با آراء وافکار، عواطف وعمل وبه‌طور خلاصه بافرهنگ او روبرو می‌بینیم، فرهنگی‌که عمیقاً درخصوصیات آفریقای سیاه ریشه دارد ولی درمعرض تأثیر بارورکننده فرهنگ‌های دیگرقرارگرفته‌است. این امردرماده سوم «قانون هدایت تعلیم وتربیت ملی» به‌صراحت بیان شده است: «تعلیم وتربیت ملی سنگال یـک تعلیم وتربیت آفریقائی است‌که ازواقعیات زندگی آفریقائی مایه می‌گیرد ودرصدد بسط وتکامـل ارزش‌های فرهنگی آفریقاست. باآغاز ازاین‌واقعیات، برآنها چیره می‌شود وباقصددگرگون ساختن آنها، ازآنها پارا فراتر می‌گذارد، ارزش‌های تمدن جهانی را درخود جذب می‌کند ومقام شایسته وارزنده خودرا درمسیرکلی جهان امروز به‌دست می‌آورد.»

پیش ازختم مقال، گفتار فوق مـرا به‌مسألهٔ فرهنگ سیاه، جامعه سیاه (*Negritude*) ویـا شخصیت آفریقائی (*African Personality*) می‌کشاند، حالا هریك ازکلمات فوق راکه می‌خواهید اختیارکنید. من شمارا درانتخاب‌کلمات آزاد می‌گذارم زیرا خوشبختانـه آن دسته ازآفریقائیانی‌که به‌انگلیسی ویافرانسه صحبت می‌کنند، مدتهاست‌که بحث ومجادله بر سرالفاظ را به‌یك‌سو نهاده‌اند وبه‌قول معروف تبررا زیرخاك پنهان‌کرده‌اند...

بحث ومجادله برسرکلمهٔ «جامعهٔ سیاه» به‌علت نبودن طرف مجادله در حـال نـزع و سکرات است ولی چنان‌که خواهیم دید، درآنجاکه بحث ومجادله باخود مـوضوع ـ ونـه بالفظ آن ـ ارتباط پیدا می‌کند، مطلب صورت دیگری به‌خودمی‌گیرد.

ولی تا آنجاکه مسأله باشکاف وفاصله میان نسل‌ها ارتباط پیدامی‌کند، نسل قدیمی‌تر، مثل‌خودما، من‌جمله‌کسانی‌چون امه‌سزایرو (*Aime Cesairo*) ولئون‌داما (*Leon Damas*) درجهان فرانسوی زبـان صرفنظرازدست اندرکاران رنسانس سیاهپوستان،که درعالم انگلیسی زبان، راه را برای ما هموارکرده‌اند، هرگز نسل آینده را ازحـق مورد سئوال قـرار دادن کشفیات ما محروم نکرده‌اند. قصد من به‌ویژه‌کسانی چون ولوسوینکا (*Wolo Soyinka*) چیکا یااوتمسی (*Tchicaya U Tamsi*) ادوارد مونیك (*Edward Maunick*) وافراد بیشمار دیگر است.

پنج سال‌پیش درنخستین «گردهم آئی‌دربارهٔ‌جامعهٔ سیاه»که درداکار منعقد‌گردید، من‌به اصالت وحقانیت آرمان آنها اعتراف‌کردم.آرمان وآرزوی آنها فراتررفتن ازافقهائی بـود

که گذشتگان کشف ساخته بودند، فراتر رفتن از اصطلاحات و تعبیراتی بود که وضع کرده بودند. آرزوی آنها تسخیر زمینه‌های تازه‌ای برای پژوهش و تفکر، برای ادبیات و هنر سیاهان و هم‌چنین تعدیل و تنظیم آهنگ‌های دیگر بود. بنابراین من در سال ۱۹۷۱ به‌مناسبتی چنین گفتم: «بار دیگر، هر نسل، هر متفکر، هر نویسنده، هر سیاستمداری باید به‌شیوه خاص خود و برای خود، جامعه سیاه را عمیق‌تر و غنی‌تر کند. او باید به‌یك‌معنا بکوشد تا بر گذشتگان خود پیشی جوید **ولی پیشی‌جستن و تقدم به‌معنای نفی‌وویران‌کردن‌نیست** به‌ویژه آن‌که تقدم ضرورتاً مستلزم برتری‌نیست بلکه متضمن نوعی‌اختلاف کیفیت، نوعی تلقی و نگرش‌تازه از اشیاء، روش‌تازه‌ای درزندگی و یاالگوی‌تازه‌ای‌ازبیان‌است، بدان گونه که‌اوضاع‌وشرایط‌درحال‌تغییرحکم‌می‌کند». درواقع، بسیارپیش‌تر از آن‌وحتی‌درسال ۱۹۴۸ بود که من‌همین عقیده‌را درکتاب «برگزیده‌اشعار سیاهان وشعرای ماداگاسکار که به‌زبان فرانسه سروده شده است» به‌طور دقیق‌تر، دریکی از یادداشتهای خود برای‌دیوید دیوپ (*David Diop*) بیان‌کرده بودم. درادامه‌آن من به‌این نکته اشاره‌کردم‌که ما صرفاً پیشگامان این راه هستیم و کسان دیگری‌که بعد از ما خواهند آمد، شاهکارهائی راکه درباره آنها اندیشیده‌ایم، به‌جهانیان عرضه خواهند داشت.

دراین دوران سالخوردگی، هیچ‌چیز مرا بیشتر از تأیید این عقیده به‌وسیلهٔ اعضای نسل گذشته، بدان‌گونه که درهفته‌نامهٔ (*Black Hebdo*)، که درپاریس به‌دست مردان وزنان‌جوان میان بیست‌وپنج تاسی‌ساله منتشر می‌شود، انعکاس یافته است، تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. این است نمونه‌ای‌ازاندیشه‌های‌آنان: «هرنسلی وظیفه‌ای‌به‌عهده دارد. ما برادران جوان نسل سیاه هستیم. فریاد من سیاه هستم وبه‌سیاه‌بودن مباهات مـی‌کنم که پیران وسالخوردگان مـا آن‌را به‌گوش همه رسانیدند برای ما امری پذیرفته شده ومسلم است. درحالی‌که پیران مـا دراین پیام خود، اولا وبالذات سفیدپوستان را مورد خطاب قرار می‌دادند، پیام ما بایـد نخست و پیش ازهرچیز متوجه مردمی باشدکه دردرون جامعه ما زندگی می‌کنند. ما باید آئینه تمام‌نما وعامل فعال ومؤثردرنشان دادن شخصیت همه سیاهانی باشیم کـه پیش از مـا تنها، ناشناخته گمنام، وباحقارت زیسته‌اند تا باتمام وجود وقلب خود، شاهد زایش وتولد جامعه‌ای باشند.» مسأله اساسی همین است وبدین معنی است که **مسألهٔ فرهنگ سیاه، امروزه، بیش از پیش مورد بحث وگفتگوست:** فرهنگ سیاه، چنان‌که هم اکنون دیده‌ایم، باید به‌وسیله‌ما ژرف‌تر، گسترده‌تر وغنی‌تر شود، ولی فرهنگ سیاه هم‌چنین باید درجهت حفظ منافع خـود در برابر حملات ویورش‌های دیگران، مورد دفاع قرار گیرد.

منظور من ازدیگران، نخست، اگرحق‌گفتن چنین چیزی را داشته بـاشم سیاستمداران جهان سوم هستند، یعنی‌کسانی که به‌نام اقتصاد، سیاست وحتی مرام‌هـای سیاسی می‌خـواهند فرهنگ خودرا فدای ملاحظات دیگر کنند. ازهمین مقوله هستند کنفرانس‌های آفریقائـی ـ آسیائی‌که عنوان‌کنفرانس «سه‌قاره‌ای»، «جهان سوم» ویا «کنفرانس‌جهانی جهان سوم» ویا صرفاً کنفرانس‌های ملی را دارند وبـه‌جای آن‌کـه فرهنگ را شرط اساسی وغایت قصوای هرگونه رشد وتوسعه قراردهند ازآن به‌عنوان وسیله وافزاری درجهت تحقق مقاصد واغراض شخصی خود، استفاده می‌کنند.

قصد من ازدیگران، به‌ویژه استعمارگران بیگانه است، یعنی استعمار ابرقدرتها، هم‌چنین قدرتهای بزرگی که درتحت لفافهٔ مرام‌های سیاسی خاص حمله‌ای را برعلیه آفریقا آغاز کرده‌اند. من نمی‌گویم که باید خودمان را یکسره ازجهان خارج ببریم و خودرا در جزیره‌ای سیاه محبوس کنیم - برخی خودرا تسلیم چنین عقیده‌ای کرده و هرگونه مرام سیاسی را مطرود شمرده‌اند. درحالی که امروز من ازسخن بیهوده درباره سیاست می‌پرهیزم واستدلال خودرا برپایهٔ محکم فرهنگ خود استوارمی‌کنم، عقیدهٔ من این است که درنزدیك شدن به‌هر مرام سیاسی باید پیش ازهرچیز میزان محتوای انسانی وموقف آن دربرابر مسائل انسانی‌را معین کنیم واگرمرام یاعقیدهٔ خاصی را انتخاب می‌کنیم، باید پیش ازهضم آن، خوب آن را بجویم یعنی آن را درخودمان و برای خودمان، دوباره بیندیشیم و بار دیگر دربارهٔ آن فکر کنیم، چنان‌که آسیائی‌ها هم همین‌کاررا کردند. چنان‌که آمریکائیها که فرزندان اروپا هستند، همین عمل را انجام داده‌اند، هم‌چنان‌که درخود اروپا، وتقریباً همه اروپائی‌ها ازهرمرام و عقیده‌ای و به‌ویژه اروپائیان حوزهٔ مدیترانه که باما بسیار نزدیك هستند، همین‌کاررا کرده‌اند. چرا؟ برای اینکه، همه بایك‌صدا می‌گویند، آنچه درمعرض خطراست، مسأله فرهنگ است.

واضح است که هیچ یك ازابرقدرتها وحتی هیچ یك ازقدرتهای بزرگ چنین‌کاری را توصیه نمی‌کنند، زیرا درنظر آنها جمعیت سیاه مثل همتای عرب آن مانع اصلی درراه نفوذ آنان درقاره آفریقا به‌شمار می‌رود. بسیار جدی می‌گویم که خطرناك‌ترین عامل در نظر ما استعمار سیاسی که برهرکسی روشن است و همه ازآن وقوف دارند نیست، بلکه استعمار فرهنگی است که بسیارظریف ونامرئی‌است ودرمیان لفافه‌های بی‌شمار من‌جمله، لفافه‌استدلال ومنطق پیچیده شده است ودرحالی که به‌صورت نوعی «فکر» و «عقل» دگرگون شده است، به‌طور مساوی دردسترس همه نژادها، قاره‌ها وملت‌ها قرار دارد. آنچه مردم فراموش می‌کنند این‌است که این «استدلال»، این «منطق»، این تفکر واین «عقل» تلویحاً بافرهنگ سیاه که آن را باارزش‌هایش نوعی «فرهنگ عوام» تلقی می‌کنند، منافات دارد. من دراینجا دونمونه از این تحقیر فرهنگی را که ازاروپا گرفته شده است، به‌عنوان شاهد ذکر می‌کنم، زیرا در آنجاست که این نمونه‌ها، بیش ازهمه اهمیت دارد.

من هیچ سیاهپوستی را نمی‌شناسم که رساله دکتری دولتی خودرا در دفاع، شرح و یا صرفاً تعیین‌هویت‌فرهنگ سیاه‌نوشته‌باشد وبه‌رسالهٔ اودرجه «ممتاز»داده‌باشند. به‌علاوه هنگامی که جامعه سیاه مورد حمله وانتقاد قرار می‌گیرد، همیشه ناشری برای چاپ‌آن دم دست‌هست، زیرا **دیگران** بخوبی آگاه هستند که درپشت این‌کلمات موجودیت فرهنگ سیاه نهفته‌است. ازسوی دیگر، اگر فرهنگ سیاه مورد دفاع قرار گیرد و یا اگرکسی به‌عنوان فرد سیاه، بخواهد برخی‌ازمرام‌های سیاسی‌اروپائی را از نو موردمداقه وبررسی قراردهد، یافتن ناشری برای آثار او به‌غایت دشوار است. هنگامی که آدوتوی(*Adotevi*) سیاهان‌را به‌باد تمسخرو استهزا می‌گیرد، «دشمنان سیاهان» اورا تحسین وتمجیدمی‌کنند ولی زمانی که همو «دشمنان سیاهان» را تحت فشار قرار می‌دهد، همه‌رنجیده خاطرمی‌شوند واورا به‌دغلی متهم می‌کنند.

ازهمه این ملاحظات گذشته چه‌نتیجه‌ای می‌توان گرفت جزاین که فرهنگ و درنتیجه

انسان، وجودکلی وواپسین غایت هرگونه پیشرفت وتوسعه است واین‌که مسأله عمده ربع اخیرقرن بیستم، آن‌قدرها «نظام اقتصادی جدید» نیست، بلکه **نظام جهانی فرهنگی جدیدی** است که باید آن را پی‌ریزی کرد. سازمان یونسکو به‌خوبی ازاین امروقوف دارد وطرحی‌را برای «گفت‌وشنود تمدن‌ها» تدارك دیده است.

ما می‌دانیم که این طرح، به‌دلایلی‌که درفوق به‌آن اشاره کردیم، لنگان لنگان به راه خود ادامه می‌دهد. علی‌رغم همه این موانع، به‌همان دلائلی‌که به‌وسیله اقتصاد دانان مسئول توسعه وعمران عنوان شده است، یعنی به‌علت عدم امکان حل مسألهٔ مهمی، به‌ویژه این مسأله، بدون بررسی آن دریك مقیاس جهانی، درهرمنطقه ودرهریك ازجوانب آن و ازطریق گفت وشنود میان فرهنگ‌ها، این طرح مسیر اصلی خودرا دنبال خواهدکرد. تنها ترس وواهمه من این بودکه چون ماسیاهان دیگر به‌فرهنگ خود اعتقاد نداشتیم، دراین میان ممکن بوداحساس هیچی وپوچی کنیم. حال‌که ما اعماق درون خود را جستجوکرده وخودرا بازیافته‌ایم، حال که ما تصمیم گرفته‌ایم تافرهنگ سیاه را گسترده‌تر وعمیق‌تر سازیم و برعظمت دیرینهٔ آن بیفزائیم، اطمینان دارم‌که ازاین میعاد دست خالی بازنخواهیم گشت.

**ترجمهٔ غلامرضا اعوانی**




درسالیانی که آقای سیدحسین نصر نزد استادبزرگ حکمت مرحوم سیدابوالحسن قزوینی تلمذ می‌کرد ازایشان تمنا کرد که بعضی از مطالب مشکل حکمت را برای آنان که امکان استفاده ازمتون قدیمی فلسفه را ندارند ویا این امر برایشان مشکل می‌نماید، برشته تحریر درآورند وایشان نیز با علاقه‌ای که به‌اشاعه علم وفلسفه ولطفی که به‌شاگرد خود داشتند، گه‌گاه دردفتر کوچکی رساله‌ای کوتاه ولی نغز و بدیع می‌نگاشتند وبرای آقای نصر می‌فرستادند. اکنون پس‌ازدرگذشت استاد علامه مرحوم قزوینی، این‌رسائل پرمغزحکمت بتدریج درنشریه جاویدان خرد به‌طبع می‌رسد.

بدانکه عقل جوهراست ومراد ازجوهر اینکه موجودیست مستقل وهرگاه بخواهیم ماهیت اورا شرح بدهیم نمی‌گوئیم که ازتوابع وظهورات موجود دیگراست، بلکه گوئیم در حد ذات خود حقیقی است؛ درمرکز واقعیت خویش قائم بخود می‌باشد وهم علاوه براینکه عقل جوهر است وعرض نیست مجرد ازماده وجسم وصفات جسم است؛ یعنی بعد ومساحت جسمی ندارد وشکل هندسی عارض اونیست وازصفات طبیعیه مانند حرارت وبرودت ورنگها وطعمها منزه است، وچون تصور این معنی بحسب اذهان عمومی که درزندان عالم حس و طبیعت محبوس هستند سخت ودشوار است، ناچاریم توضیح کافی برای انس بمطلب بیان کنیم. لهذا گوئیم تأمل فرمائید درصورت مجرده عقلیه که از ماهیتی درذهن مرتسم می‌شود مانند صورت کلیهٔ ادراکیه انسان که حیوان ناطق به‌طورکلی اعتبار شود: اولا این صورت عقلیه موجود است ودارای هویت وهستی است زیراکه برهان برهستی وموجودیت صورت علمیه آثاری است که برآنها مترتب می‌شود وآن آثار تولید موجودات خارجیه است ازآن صورت که درذهن است. زیراکه مخترعین وارباب صنایع بلکه هرفاعل مختاری ازروی قصد واراده‌کاری انجام دهد برطبق نقشهٔ علمیه وصورت ادراکیه‌ایست که درذهن قبلا فراهم نموده وپیدایش فعل وعمل درخارج نمود وظهوریست که ازصورت علمیهٔ فاعل آن می‌باشد. این

است که برای نقشه‌های علمی وفکری وجودیست واقعی که باآن وجود وهستی مبدء و تولید افاعیل خارجیه‌می‌باشند وبااینکه ببرهان پیوست که صور علمیه درذهن هستی واقعی‌دارند اما این هستی ازسنخ هستی‌محسوسات نیست، زیراکه اشارهٔ حسّیه درآنهاراه ندارد ودرصورت عقلیه هرماهیتی ماده ومقدار وسمت‌ومکان‌نیست، زیرااگرجسم وماده می‌داشت چندین صورت عقلیه ازاشیاء مختلفه مثل صورت عقلیهٔ انسان وفلك وحیوان وغیرها درذهن جمع نمی‌شدند. چه‌آنکه اجسام تزاحم دارند وهرگاه مقدار وشکل خاص درصورت عقلیه راه داشت، محال بود محاذات باافرادکثیره که درشکل ومقدار مختلف هستند موجود بشود وممکن نبودصورت عقلیه انسان مثل مفهوم حیوان ناطق منطبق براشخاص وافراد انسان‌که هر یکی بشکل خاص ومقدار ولون مخصوصی هستندگردد. درصورتیکه بطور وضوح می‌دانیم که مفهوم کلّی حیوان ناطق برهمه افراد صدق می‌کند ومنطبق برهمهٔ آنهاست. پس‌مبرهن گردیدکه صورت عقلیه علمیهٔ هرماهیتی هم هستی دارد وموهوم نیست، نظربا ینکه اثر خارجی دارد، وهم مجرداست ازماده وعوارض ماده نظر به‌اینکه برافراد مادیه خود منطبق است وبه‌عبارت دیگر تاصورت کلیه انسان‌که درذهن وجوددارد ازتعینات وشئون ماده عاری وبرهنه نباشد صدق بر اشکال مختلفه وتعینات مادیه افراد نخواهد کرد. درنتیجه معلوم شدکه موجودیت و هستی مجردات نوعی از هستی مطلق می‌باشدکه وسیع ومحیط و برتر ازوجودات حسّیهٔ مادیه است، والحق کسانی‌که هستی را منحصر بماده و مادی دانسته‌اند نهایت قصور ادراك و محدودیت درتفکر دارند، و بهترین تعبیرات این است که گفته شود وجود حسی و مادی یکی از امواج هستی مطلق است، نه‌اینکه معنی‌موجودیت وهستی جسم بودن و قبول اشاره حسّیه‌کردن‌است.

وتا این پایهٔ علمی محکم نشود، اعتقاد بمبدء وجود جلّ‌ذکره ووجود عقل وقوای ما-فوق‌الطبیعه ممکن نخواهد بود.

**مجادلهٔ حَسَنهٔ حکمیهٔ** دراین مقام مرد بحاثّ حکیم را رواست‌که ازمادیین سئوال کندکه شما منکرین عالم تجرّد دراین‌عقیده‌که گوئیدهستی منحصر به‌مادیات است البته در ذهن خود این عقیده را جای داده‌اید، حال ازشما پرسشی می‌شود: نفس این عقیده وهیئت فکریهٔ شما موجود است یامعدوم است؟ اگربگوئید این اعتقاد معدوم‌است، پس شما باقائلین بموجود مجرد چه‌فرقی دارید، زیرا این اعتقادکه هستی منحصر درماده است، درقائل بوجود مجرد نیست. درشما هم که می‌گوئید معدوم است ونیست. وهرگاه درجواب بگوئیدکه این اعتقاد وفکر درذهن ماهست وموجود است، دردرجهٔ دوم ازشما سئوال می‌کنیم که آیا این اعتقادکه موجود است قابل اشارهٔ‌حسّیه است‌وجسّمیت ورنگ وشکل دارد؟ یا بااینکه هست اشاره باو نمی‌شودکرد واوصاف ماده را ندارد؟ اگربگوئید قابل اشاره است غلط و بیهوده است. درکجای مغز ودماغ این اعتقاد را می‌دانید تااشاره بدان روا باشد؟ و هرگاه بگوئید اعتقاد به‌انحصارهستی درماده، موجود است، ولی ازجنس هستی قابل اشاره‌نیست، بالضروره قائل به‌موجود غیرمادی خواهید بود. پس منکروجودمجرّد درعین حال‌انکار، به‌حکم برهان

مقرومعترف بوجود مجرد خواهد بود.

پس ازتوضیح مفهوم مجرّد واثبات اینکه برای مجرد ازماده هستی وموجودیت حقیقی است وازوجود علوم وافکار ذهنیه وصور عقلیه ادراکیه راهی به‌تصویر مجردات آمـاده شد، حال گوئیم عقل مجرد ازصورت عقلیه علمیه‌که درذهن است برتر وقـوت هستی ووجـود او بیش ازوجود صورت عقلیه ادراکیه است، زیراکه عقل جوهراست وقائم بذات خـود است ولی صورت عقلیه قائم به‌نفس ناطقه وازصفات اواست وهستی عقل‌مجرد به‌تعقل وادراك‌معانی کلیه وحقائق اشیاء است ورأی صحیح درامور، درصورتیکه ازهوی وهوس و شوائب نفسانیه دورباشد وبرطبق‌مصلحت واقعیه بود، کار بارز وظاهرعقل‌است. پس جوهـرعقل عین حیـز و بهترین جوهریست‌که درنظام آفرینش پدیده شده است وچون شعوروحضور وعدم غفلت‌ذاتی اوست عین نوراست ونوریت درجوهروی تخمیر شده‌است وما آنچه راکه دراین‌اوراق ثبت کردیم تلخیص می‌نمائیم درچند مطلب‌که به‌ترتیب آنها را ذکر می‌کنیم تااینکه نیل به‌مطلب آسان شود:

اول درتعریف ماهیت عقل وتعریف آن این است‌که عقل جوهریست مجرد ازمـاده و مدت وعوارض ماده وخواهشهای نفسانی وتصورات محدود به‌عالم طبیعی؛ یعنی ازهمهٔ اینها دوروبرتر است. وهمت علیای او تصورات‌کلیه ورعایت مصالح عامه راجع به‌نظام‌کل است وهرگز بخود علاقهٔ نفسانی ندارد بلکه رضـای حـق در منافع کلیه عقلانیه ملحوظ و منظور او است .

دوم هستی ووجود عقل مجرد ازسنخ هستی طبیعیات ومحسوسات نیست، بلکه این‌هستی ووجود به‌نحویست‌که دستخوش حوادث واوضاع روزگار نخواهد بود وازعوارض جسمانیه ومادیه عاری است وچون هستی او به‌نحو هستی جسمانیات‌نیست، پس‌نمی‌توان پرسید که‌عقل درکجا است؛ زیراکه مکان وحیّز درسنخ هستی‌جسم ومادی معتبر است وافق هستی عقل برتر ازافق عالم جسمانی است.

سوم‌آنکه فعلیت وتحصّل عقل‌مجرد وکارش ادراك وتعقل‌است وادراك عقلی‌را به‌قدرت ونیروی وجود خود انجام می‌دهد وحاجت درادراك به‌الت وقوای خارجه ازوجـود خـویش ندارد، چنانکه نفس درادراك حسی مثل سمع وبصرحاجت به‌الت بصر والت سمع‌دارد، عقل این‌طور نیست.

چهارم مراتب عقل مجرد دروجود چهار است‌که درهریکی ازاین مراتب ازبرای‌خود جوهرعقلی حدّی است دروجودکه بامراتب دیگر امتیازدارد وما مراتب چهارگانـه‌را بیان می‌کنیم باین ترتیب:

**مرتبه‌اولی** عقل هیولانیست وآن جوهریست‌که در شئون وکمالات حیوانی بمقام تمام رسیده وهمه جهات وقوای حیوانی در اوبالفعل است، ولیکن درکمال انسانی ازادراك‌عقلی ولوازم آن قوه محض است ومستعد برای قبول صـور علمیه می‌باشدکـه هرگاه تعلیم معلم و استاد فراهم شد، بدون درنگ صورعلمیه را می‌پذیرد، ومثل صفحهٔ سادهٔ لوحی است‌کـه از

همه نقوش عاری است ولیکن مهیا ازبرای نقشهای مختلفه می باشد، وفرق بین حیوان محض وانسان به‌همین عقل هیولانیست که در حیوان محض استعداد و تهیه برای کمال عقلی نیست و انسان هرچند بالفعل عاری از ادراکات عقلی باشد، لیکن مستعد ومهیا از برای حصول آن است وسرّ دراین مطلب یعنی فرق بین حیوان وانسان در دارا بودن انسان قوهٔ کمال عقلی و فاقد بودن حیوان آنراست. این است که صورت حیوانیت از ادراك حسّی و آثار آن در حیوان قویتر است، بطوریکه ماده را پر کرده و به‌تمام معنی هرچه در حیوان استعداد بوده مبدّل بفعلیت حیوانیت گردیده است، و لیکن صورت حیوانیت و قوای حیوانی در انسان ضعیف است و بطور تمام نتوانسته استعداد وقوه انسان را یکسر منقلب بشئون حیوانیت نماید. لهذا در عین اینکه انسان حیوان بالفعل است ولی هنوز قوه و استعداد وطلب کمال برتر از حیوانیت در او موجود است. درست تعمق بفرمائید تا بغور مطلب برسید!

**مرتبه ثانیه** ازمراتب عقل، عقل بالملکه است ونفس دراین مرتبه جوهریست اقوی وبرتر از جوهر عقل هیولائی، زیراکه دراین مرتبه رفته‌رفته مقداری ازقوهٔ محض کمال عقلی به‌فعلیت رسیده است، بدان معنی که نفس قضایای کلیهٔ بدیهیه را بطور عقلی درك کرده است. مثل ادراك اینکه نقیضان جمع نمی‌شوند ومرتفع‌هم نمی‌شوندومثل اینکه‌هرحادثی ناچارعلت محدثه داردومثل اینکه بعدم علت، معلول معدوم می‌شود وهکذا؛ ولیکن‌قدرت برترتیب قیاس وبرهان منطقی که مطالب عقلیه فکریه را از مقدمات اولیه استخراج نماید ندارد. خلاصه تفکر که انتقال از معلومات حاضره خود به‌مجهول علمی نظری بیابد درنفس هنوز حاصل نیست و اکثر خلق در کمال عقلی ازاین مرتبه تجاوز نکرده‌اند، هرچند خود را از خواص و ممتازه بدانند، هرچند رسیدن به‌این حد هم ازلحاظ تهیهٔ سرمایه برای مرتبه سوم خالی از حسن نیست.

**مرتبه ثالثه** عقل بالفعل‌است ونفس دراین‌مرتبه دارای قدرت ونیروی تفکرواستخراج مطالب نظریه مشکل که مورد نظر وبحث عقلا است گردیده ومی‌تواند بقدرت نظم و برهان واستدلال منطقی دقیق مجهولات علمیه را ازمبادی بدیهیه واضحه استخراج کند و هروقت بخواهد باهمین قدرت ومراجعه واعمال این قوه حل مشکلات نموده صورعقلیه علمیه نظریه را درآینه نفس نمایان نماید، مثل اثبات واجب بالذات سبحانه یا حل مشکلات وایرادات مذهب مادی واثبات صفات‌کمالیه حق واثبات تجرد نفس ناطقه وبقاء آن بعد از خراب بدن وکیفیت تحولات نفس درآن عالم واثبات عالم مجردات عقلیه وملائکه مقربین ومعرفت‌نبوت وولایت وعرفان به‌کیفیت نزول وحی واثبات حدوث عالم ونظائر این مسائل مهمه. وصاحب این‌مرتبه ازقوه‌کمال انسانی بفعلیت‌کامل رسیده‌است ودرحقیقت‌عالم‌حقیقی به‌چنین‌کسی بایست اطلاق نمود. لیکن دراین مرتبه بااینکه قوهٔ عقلی فعل محض گردیده معهذا غفلت وخطا بروی جائز است وغبار عالم حسی وخیالی بالمره ازچهرهٔ اندیشه زدوده نشده وتعلق نفس ببدن و اشتغال بعلائق مادیه هنوز باقی است.

**مرتبه‌رابعه** عقل مستفاد است‌که نفس دراین مرتبه یکسر ازغباری‌که گاهی فضاء عالم اندیشه را می‌گرفت وغفلت رخ می‌داد منزه است، و درجـوهریت عقلی وفرورفتن در ادراك معقولات محضه بقدری شدت وقوت گرفته‌کـه همیشه مشاهدهٔ معقولات خود را می‌نماید، و هیچ قوه نمی‌تواند اورا جذب به‌عالم حسی نموده؛ پرده بررخ ادراکات عقلیه‌او انـدازد و این نهایت مرتبه‌کمال عقلی وفضیلت انسانیت است.

آن هلیله پروریده در شکـر　　　　چاشنی تلخیش نبود دگر



عمادالدوله میرزا محمد طاهر وحید شریف قزوینی پسر محمد حسین‌خـان (۱۰۱۵ـ ۱۱۱۲) منشی، ادیب،ومورخ، شاعر ونگارندهٔ عباس‌نامه وریاض‌التواریـخ وسرایندهٔ چند مثنوی ومـؤلف مرآةالاعجاز دربـلاغت وسازنـدهٔ منشأت؛ به‌فلسفهٔ مشائی نیز آشنا بوده و رساله‌ای درمنطق دارد وحاشیه‌ای بر تـلخیص مقالات ارسطو ازابن رشد (شماره ۱۰۹۳۵/ ۸۷۳۷۴ مجلس) که در۱۰۹۵ نگاشته است ودرکلام رساله‌ای ازاو به‌یادگار مانده (شمارهٔ ۴۹۴۲/۴۶ یادشدهٔ درفهرست مجلس ۱۴: ۱۹۱) که اینك‌خواهیم دید وگویا یگانه نسخه‌ای است که اکنون می‌شناسیم. دراین رساله اومی گوید چون دیدم دلایلی که درکتابهای کـلامی دربارهٔ پنج اصل دین آورده‌اند برپایهٔ باطل ساختن دوروتسلسل نهاده شده است واین خـود مورد نزاع می‌باشد وسخنان فراوان دراین باره گفته شده است، من خواسته‌ام آنهارا ازراه دیگری اثبات‌کنم که به‌تباه ساختن دور وتسلسل نیازی نباشد واین رساله را ساختم.

چنانکه می‌بینیم اودراین رساله درپنج اصل دین‌راه دیگری پیش‌گرفته واصل‌نیازمندی وبی‌نیازی موجودات را پایهٔ استدلال خود ساخته، هستی خداوند ویگانگی او را ثابت‌کرده است. درسه اصل دیگر پایهٔ استدلال اودانایی خداوند است‌که ناگزیر دادگر خواهدبود و هرچیزی را درجای خود خواهد‌گذارد وناگزیربابد پیامبر وپیشوایی آموزنـده ازسوی او برای راهنمایی مردم بیاید ومردم را دربرگزیـدن آن دودستی نخواهد بود ومعاد ورستاخیز هم‌چون پیامبرگفته است راست خواهد بود ونیازی به‌دلیل نخواهد داشت.

رویهم‌رفته این رسالهٔ‌کوتاه ازذهن تیز ودقیق این‌منشی ادیب حکایت می‌کند وباآن‌یك فیلسوف ناشناخته‌ای‌که شاید تاکنون اورا تنها یك مـورخ منشی می‌دانستیم خواهیم شناخت وبه‌ویژه رسالهٔ منطقی وحاشیه ابن رشد اومی‌رساند‌که او دانشمندی مشائی‌هم بوده‌است.

برای سرگذشت او بنگرید به:

الذریعه ۹: ۶۶ـ۱۲۶۶ـ فهرست احمد منزوی ۱۸۹۸ و۴۲۸۰ و۴۳۳۴ و۴۳۶۱وجاهای دیگربرای منظومه‌های اوـ مجلد ۱۵ فهرست دانشگاه فهرست نامها ــ فهرست استوری ۱:ـ ۳۱۴ و۱۲۸۲ ــ فهرست بـریگل ۸۸۸ـ فهـرست میکروفیلمهای دانشگاه ۲: ۳۱ـ دیباچهٔ

عباس‌نامه ـ دیباچهٔ ذیل تاریخ عالم آرای عباسی ـ وقایـع‌السنین خاتون آبادی ص۵۴۷ و ۵۶۲.

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

الحمدلله‌الذی جعل‌البرهان سلما لارتقاء العقول الی ذروة درکه وسلاما، وصیرالدلایل لمن ام‌الوصول الی‌الحق مرشدا وللمتقین اماما.

والصلاة والسلام علی هوغایة‌الایجاد والغرض من‌المبداء والمعاد، وعلــی وصیـّه‌وابن عمـّه‌واخیه وصنوعینه وقاضی دینه وخلیفته‌واولاده‌الائمة‌المعصومین الی یوم‌التناد.

وبعد فیقول المفتاق الی رحمة‌الله‌اللطیف‌المجید محمد طاهرالشریف‌الوحید: انــی لما رایت‌الدلائل التی‌اقامها‌الفحول علی‌الاصول الخمسة مبنیّة علی ابطال‌الدور والتسلسل، و قد کثرت‌المشاجرات فی ابطالها، حاولنا اثباتها فــی‌خمس مسائل بنحو آخر غیرمبتنی علی مـا ـ بنوها علیه، فجاء بحمدالله‌متنارصینا علما باذخا و طــورا شامخـا یهدی مـن اتبع سبل‌السلام والاسلام، وعلی‌الله‌التوکل وبه‌الاعتصام.

**المسالة‌الاولی فی‌اثبات‌الواجب وصفاته.**

اعلم ان‌طبایع‌المفهومات وان‌کان بعضها کثیرة بحسب‌الافراد، لکن‌الطبیعة واحدة لایجری فیه‌التعدد والکثرة،وذلک ظاهر. فحینئذ نقول: المفهومات‌التی من‌شانها‌الوجود کلها بحسب‌القسمة الاولیة، اما محتاجة‌اولا.ذلک قسمة عقلیة لاثالث لهما.والذی لایکون محتاجاً یجب‌ان‌لایکون محتاجا بجهة من‌الجهات‌اصلا. والا،یلزم‌خلاف‌الفرض.والمفهوم‌اذاکان‌منحصرافی تینک‌الطبیعتین، فلامحالة یکون‌المحتاج‌محتاجاً الی‌مالااحتیاج له،فاستحالت‌تحقق‌المحتاج من‌دون‌المحتاج الیه، ان‌لم‌یکن‌بدیهیا فلایمکن ان‌یحصل للبدیهی فرداصلا، بل‌هومن اجلی‌البدیهیات.فلنسم‌المحتاج الیه مثلا واجبا، والمحتاج ممکنا. ولماکان ثبوت فرد من‌المحتاج بدیهیا، فکان ثبوت فـرد من‌ـ المحتاج الیه ایضاً بدیهیا. فثبت وجودالواجب، وثبت بداهة وجوده ایضا.

**المسالة‌الثانیة فی‌وحدته**

اقول اذا ثبت وجود وجودالمفهوم‌المحتـاج‌الیـه ، سیوجب ان یکون مـایدل لنا علیه هذا المعنی السلبی شخصاً لا مفهوماً کلیا. والا، لا حتاج فی تحققه الی فرده فیصیر محتاجـا، هف. ولیس له شریک و شیء زاید علیه من‌الصفات بعین ما قلناه. فثبت وحدته وعینیة صفاته.

و یتفرع علی تلک‌المسالة ان لهذا الفرد صفاتاً‌کمالیة، ولیست تلک‌الصفات زائدة علی ذاته تعالی. بیانه انا نجد فی‌القسم‌المحتاج اشیاء متصفة بالوجـود والحیاة والقدرة والعلم و غیرذلک من‌الصفات‌الکمالیة، وغیرذلک ایضاً محتاجة، فلابد من ان یکـون مستفادة من‌المحتاج الیه. ومن‌البدیهیات‌الاولیة ان‌المفید للشیءلابد من ان یکون مالکا لذلک‌الشیء،لان معطی‌العلم مستحیل ان‌یکون جاهلا بذلک‌العلم، وکذا سائرالصفات. فثبت انه مبدءالصفات مـن دون ان یکون تلک‌الصفات زایدة عارضة له. ولیس معنی عینیة‌الصفات انه فرد للوجود اوفرد للعلم او

فرد للقدرة، وهذا بديهي البطلان، لانها كلها اعراض، ولايمن ان يكون فرد منها قايما بـذاته. ولماكان هذا المفهومات متباينة، لايمكن صدق الوجود والعلم مثلا عليه مواطئة، والايلزم صدق كل من تلك المفهومات على الآخر، وهف.

وبما قلنا قد اندفع الاشكال [في] حمل الوجود والموجود والعلم والعالم وكذا ساير الصفات عليه لان اطلاقنا العالم عليه مثلا ليس معناه ان له ذاتا متصفة بالعلم. لان تلك الاطلاقات عليه نشا من عوز العبارة، وليس له عبارة ليفيد غرضا سوى ما استفدنا من اللغات، وان تيسر لنا توضيح ذلك بطريق التمثيل كما نقول: المضيء لما كان مشتقا من الضوء فلامحالة معناه ذات متصف بالضوء، ويلزم من هذا عدم صدقه على الضوء. ومن البديهيات الاولية ان الضوء ليس بمظلم، فلامحالة يكون مضيا، ونحن ايضا فيه كذلك. ومعنى سلب الصفات التي وقع في احاديث اهل النبوة (ص) عبارة من سلبها بنحو ماقلنا، لاكما فهـم بعضهم ان اطلاق العالم والقادر عليه بالاشتراك اللفظي، وهـذا سفسطة، لان تفسير تلك بالسلوب لايجدى نفعا. ولامحيص عن العقول بالاشتراك المعنوى آخرا، لانـا اذا سئلنا عنهم ان بينوا لنا معنى الحادث، يقولون مثلا المسبوق بالعدم، ويقولون ان الله تعالى ليس بحادث، يعنى غيرمسبوق بالعدم، كماهودابهم في الاعتراف باشتراكه في السلوب. فان قلنا لهم ليس معنى هـذه العبارة الازلى، فيلزم الاشتراك المعنوى في الامر الثبوتى، فلا جواب لهم الا قولا محضا، مثل قولهم الاول. وانت خبير بان لامعنى لسلب تلك الصفات عنه رأسا. واذا ثبت له العلم والقدرة وساير الصفات، فلايضرنا عدم علمنا بكيفية علمه وساير صفاته، لان العلم به امر خارج عن طوق البشر.

**المسألة الثالثة في علمه**

لماكان الاشياء يعرف باضدادها، نقول: الظلم عبارة عن وضع الشيء في غيرموضعه. و اذا ثبت انه عالم، ثبت انه وضع كل شيء في موضعه، لان وضع الشيء في غيرمـوضعه نـاشى من الجهل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

**المسألة الرابعة في النبوة**

اذا ثبت عدله وانه يضع كل شيء في موضعه، فحينئذ لابد من ان يرشد الناس بـذلك. ولايمكن ذلك الا بتعيين معلم متدين من عنده وهو النبي. واذا ثبت ان النبي لابد من ان يكـون معينا من عنده، ولافرق النبي والامام الا بالوحي، ثبت الامامة ايضا، وثبت خصوصيته التي بالمعجزات، والامام بها وبالنص من النبي عليه السلام، وليس للامة سبيل على تعيين الامام بعين ماقلنا.

**المسألة الخامسة في المعاد**

اذا ثبت النبوة، ثبت المعاد بقوله، ولا حاجة الى اثباته بالبرهان العقلي.

(تمت بعون الله في شهر شعبان المعظم سنه ۱۱۲۶)

**محمدتقى دانش‌پژوه**

# نظری به اصول و فلسفهٔ هنر اسلامی

## نوشتهٔ تیتوس بورکهارت

تیتوس بورکهارت یکی ازصاحبنظران کم‌نظیردرزمینهٔ هنر سنتی یاهنردینی و ازجمله هنرسنتی اسلامی درجهان امروز است. وی کتابها ومقالات بی‌شماری دربارهٔ هنرسنتی تـألیف‌کـرده است‌که به‌زبانهای مختلف ترجمه‌شده‌اند، ازجمله معروفترین کتابهای وی‌کتاب «هنرسنتی درادیان جهانی» است‌که به‌زبان آلمانی نگاشته شده و بعد به‌زبانهای مهم دیگر ازجمله انگلیسی ترجمه شده است.

تیتوس بورکهارت همزمان با برگزاری جشنواره جهانـی اسلام‌کتابی به‌نام هنراسلامی (Art of Islam) نوشت‌که بوسیلهٔ برگزارکنندگان جشنواره دربهار امسال درانگلستان انتشار یـافت. به‌علت اهمیت بسیاری‌که این‌کتاب درشناخت ومعرفی‌اصول وفلسفهٔ‌هنر اسلامی‌ونیز نقش‌هنرمندان ایرانی درآن دارد، بزودی تمام‌کتاب‌به‌زبان فارسی ترجمه وچاپ ونشرخـواهد شد. دراینجا ترجمهٔ مقدمه و بخش‌کوچکی ازاین‌کتاب بزرگ ازنظر خوانندگان خواهدگذشت.

### نقش‌کعبه در هنر اسلامی

ما پژوهش خودرا دربارهٔ هنراسلامی باتوصیف کعبه وسهمی که درشعایردینی مسلمانان داردآغاز می‌کنیم زیرا اهمیتی‌که‌کعبه برای هنراسلامی وبیش ازهـرچیز بـرای معماری آن دارد، برهمه روشن است. چنان‌که می‌دانیم، هرمسلمانی برای ادای نماز روزانهٔ خویش‌روی به‌کعبه می‌آورد وبه‌همین دلیل هرمسجدی دراین جهت ساخته می‌شود. در فصل بعدی ما هرچیزی راکه ازاین امر نتیجه می‌شود، به‌شرح بازخواهیم گفت.

دلیل دیگری برای‌گفتگوی ما دربارهٔ کعبه درآغاز این‌کتاب وجود دارد. آن تنها اثر ساخته شده‌ای است‌که سهمی اجباری درعبادت مسلمانان دارد. اگرچه کعبه را به‌معنای دقیق کلمه، یك اثرهنری نمی‌توان خواند زیرا بیش ازیك مکعب ساده بنائی نیست ــ ولی به‌آن چیزی تعلق داردکه شاید بتوان آنرا هنر ازلی نامید، هنری‌کـه ساحت معنوی آن، بسته به‌دیدگاه ما، به‌رمز وتمثیل ویا وحی مطابقت می‌کند. این امر بدین معنی است‌که رمز وتمثیل

درونی کعبه، هم درشکل آن وهم درآداب وشعایری که باآن ارتباط دارد، هرچیزی راکه در هنرمقدس اسلام بیان شده است، چون نطفه دربرمی گیرد.

نقش کعبه به‌عنوان مرکز عبادت مسلمانان بااین امرارتباط داردکه آن مبین حلقهٔارتباط میان اسلام ودین ابراهیمی وبنابراین اصل ومنشاء ادیان توحیدی است. طبق آنچه درقرآن مجید آمده است، خانهٔکعبه به‌وسیلهٔ حضرت ابراهیم وپسر اوحضرت اسماعیل ساخته شد و ابراهیم بودکه سنت حج را درآنجا برپا داشت. کعبه هم مرکزاست وهم اصل: اینها دوجنبهٔ یك حقیقت معنوی واحد ویا به‌تعبیردیگر دوانتخاب اساسی هرطریقهٔ معنوی به‌شمار می‌روند.

برای اکثریت مسلمانان نمازخواندن به‌طرف قبله ـ یارو به مکه که همان‌معنی‌رامی‌دهد ـ مبین ونمودار یك انتخاب قبلی است. فرد مسلمان بااین عمل خود هم ازیهودیان که به‌طرف بیت‌المقدس نماز می‌خوانند، وهم ازمسیحیان که روبه‌مشرق، یعنی درجهت طلوع آفتاب، عبادت می کنند، مشخص می‌شود. اوترجیح می‌دهدکه به «دین مرکز» که به‌مانند درختی است که ادیان دیگرازآن‌ریشه گرفته‌اند، بپیوندد. طبق آیهٔقرآنی، ماکان ابراهیم یهودیاً ولانصرانیاً ولکن‌کان حنیفاً مسلماً «ابراهیم نه‌یهودی بوده است ونه نصرانی بلکه حنیف مسلمان بوده است.»(سورهٔ ۳،آیهٔ ۶۷).فحوای‌این کلمات این است که دین‌ابراهیم (ع)که دراینجا نمونهٔ اعلای فرد مسلمان است ـ ازهمهٔ حدود وقیودی که به‌نظر مسلمانان، یهودیان ومسیحیان بدان گرفتارند، بدین‌معنی که یهودیان، خودرا مردم برگزیدهٔ خداوند تلقی می کنند ومسیحیان فقط به‌یك منجی الهی که پسرخداوند است قائل هستند ـ آزاد است.

دراینجا باید توجه کنیم که داستانی که قرآن دربارهٔ ساختن کعبه به‌دست ابراهیم نقل کرده‌است اورا به‌عنوان جداعراب ـ که اعقاب وی ازهاجر واسماعیل هستند معرفی‌نمی کند. بلکه ازاو فقط بعنوان پیامبر توحیدکلی ومحض که اسلام درصدد احیای آن بوده است، نام می‌برد. منشاء تاریخی این داستان هرچه باشد، صرف‌نظر ازمسائل مربوط به‌صداقت وامانت پیغمبر، غیرقابل تصور است که وی آنرا ازروی انگیزه‌های سیاسی اختراع کرده باشد. اعراب پیش ازاسلام سخت‌شیفتهٔ علم انساب بودند ـ واین به‌هرجهت ازخصوصیات بادیه‌ـ نشینان است ـ وهرگز «الحاق» اجداد تاکنون ناشناخته را درسلسله نسب خود جایز نمی‌دانستند. اگرکتاب مقدس به‌جایگاه‌مقدسی که‌ابراهیم(ع)واسماعیل(ع)درعربستان‌برپا کرده بودندهیچ گونه‌اشاره‌ای‌نکرده‌است به‌این‌علت‌است که‌هیچ دلیلی‌برای اشاره‌کردن به‌مکان‌مقدسی که خارج ازسرزمین وسرنوشت قوم بنی اسرائیل بوده است، دردست نداشته است. ولی باوجود این سرنوشت معنوی قوم بنی‌اسماعیل را باگنجاندن آنها درگروه کسانی که خداوند به‌حضرت ابراهیم وعده‌کرده بود، مورد توجه قرارداده است. بالاخره بدون اینکه زیاد از مطلب‌دورشویم، باید به‌این‌نکته اشاره کنیم که ازمشخصات«هندسه‌الهی» که هم‌دقیق‌وهم درعین حال‌غیرقابل‌پیش بینی‌است‌یکی‌این‌است که‌از **مکان مقدس** حضرت‌ابراهیم که دربیابانی گم‌شده ومورد غفلت جماعت‌های دینی بزرگ آن زمان قرارگرفته بود، استفاده کرده آن را مبداء تازه‌ای برای احیای توحید ابراهیمی که صبغهٔسامی دارد، قرارداده بود. پرسشی‌راکه این‌همه محققان اسلام شناس ازخود می کنند که «درمکه چه‌چیزی روی دادکه توانست دین‌جدیدی را

به‌وجود آورد» می‌تواند درست برعکس شود: «به‌چه دلایلی این دین جدید ونوپا نخست در این نقطه ظهور وبروز کرد؟.»

شکل قدیمی ومشخص مکه بااصل ومنشاء ابراهیمی که به‌آن نسبت داده شده است کاملا وفق می‌کند. درواقع خانۀ کعبه مکرراً ویران ودوباره ساخته شده است ولی‌خود نام کعبه، که به‌معنای مکعب است، ضامن ومؤید این است که درشکل آن تغییر اساسی روی نداده است. مکعب آن اندکی نامنظم است، طول آن ۱۲ متر، عرض آن ۱۰ متر و ارتفاع آن ۱۶ متر است.

ازقدیم رسم براین بوده است که بنای کعبه را با «کسوه‌ای» که همه‌ساله عوض می‌شود می‌پوشانده‌اند واین کسوه اززمان خلفای عباسی به‌بعد ازپارچۀ سیاه زردوزی شده با حروف طلائی تهیه می‌شده است واین خود به‌نحو مشخصی ازیك سو مبین جنبۀ انتزاعی و ازسوی دیگر نمایشگر جنبۀ رمزی وعرفانی این بنای مقدس است. رسم پوشاندن این بنای مقدس ظاهراً به‌وسیلۀ یکی از پادشاهان قدیم بنی حمیار معمول شده‌است وظاهراً جزئی ازیك سنت بسیار مورد احترام نژاد سامی است که به‌هرجهت باطرزفکر یونانیان ورومیان بیگانگی‌دارد. پوشاندن یك بنای مقدس به‌مثابۀ تلقی کردن آن چون یك موجود زنده ویا صندوقی است که تأثیر معنوی دارد واعراب پیوسته آن‌را به‌همین چشم می‌نگریسته‌اند. درمورد سنگ معروف حجرالاسود، باید گفت که آن نه دروسط کعبه بلکه دریکی ازدیوارهای خارجی نزدیك به‌نیم زاویۀ طولی آن قراردارد. آن سنگی است آسمانی که ازیکی ازکرات آسمانی سقوط کرده است وپیغمبر اسلام (ص) فقط خصوصیات مقدس آن را مورد تائید قرارداده است. بالاخره باید ازمحوطۀ خارجی و نسبتاً مدور حرم که جزئی‌از این مکان مقدس را تشکیل می‌دهد نام ببریم.

کعبه تنها جایگاه مقدس دراسلام است که می‌توان آن را بایك معبد مقایسه کرد. آن معمولا «بیت‌الله» نامیده می‌شود ودرواقع خصوصیت «خانۀخدا» را دارد. اگرچه ممکن‌است درجو اسلامی که درآن مفهوم تعالی وتنزیه خداوند برهرچیز دیگری غلبه دارد، سخن ما اندکی گزاف نماید، ولی خداوندگوئی درمرکز درك ناشدنی عالم قرار گرفته‌است چنان‌که او در درونی‌ترین مرکز انسان مأوی دارد. باید به‌خاطر داشت که مقدس مقدسان در معبد اورشلیم که به‌همین نحو مأوای الهی تلقی می‌شد مانند خانۀکعبه شکل مکعب داشت. مقدس مقدسان یابه‌عبری دبیر (*Debir*) حاوی صندوقچۀ میثاق الهی بود، درحالی که درون کعبه خالی است. آن فقط حاوی پرده‌ای است که درروایات مأثوره ازآن بعنوان «پرده رحمت الهی» یاد شده است.

مکعب بامفهوم مرکز ارتباط دارد، زیرا آن ترکیب متبلوری ازهمۀ فضاست وهریك ازسطوح آن بایکی ازجهات اصلی یعنی اوج وحضیض وچهارسمت مطابقت می‌کند ولی باید به‌خاطر داشت که حتی درچنین حالتی طرز قرارگرفتن کعبه کاملا بااین‌طرح نام برده‌شده تطبیق نمی‌کند، زیرا چهارگوشۀ کعبه است ونه‌چهارجانب آن‌که روبروی چهار جهت اصلی قرارگرفته است، بدون شك به‌این‌دلیل که چهارجهت اصلی در تصور اعراب به‌معنای چهار

رکن عالم است.

مرکزعالم خاکی نقطه‌ای است که «محور» آسمان آن را قطع می‌کند. عمل طـواف به‌دور کعبه که دریکی ازاشکال آن دراکثر اماکن مقدس قدیم دیده می‌شود، به‌مثابهٔ بازآفرینی گردش آسمان به‌دور محور قطبی خود است. طبعاً این‌ها تفسیرهائـی نیست که اسلام به این شعایر دینی نسبت داده باشد، بلکه به‌طور قبلی واولی دریك جهان‌بینی متعالی که همهٔ ادیـان گذشته درآن مشترك هستند، ذاتاً وجود دارد.

خصوصیات «محوری» کعبه دریکی ازافسانه‌های معروف اسلامی تأیید شده است کـه برطبق آن این «بیت عتیق» که نخست به‌وسیلهٔ آدم ساخته شده و سپس ویران گردیده و دوباره به‌وسیلهٔ حضرت ابراهیم ساخته شده‌است، درمنتها الیه تحتانی محوری که همهٔ افلاك را قطع می‌کند، قرارگرفته‌است. درمقطع هرعالم سماوی مکان‌مقدس دیگری که محل آمدوشد و تردد فرشتگان‌است،همان‌محـوررا‌قطع می‌کند.ونمونهٔ‌اعلای‌همهٔ‌این‌اماکن‌مقدس که‌درطول‌این‌محور قرارگرفته‌اند، عرش‌الهی‌است که کروبیان‌سماوی به‌دورآن‌طواف می‌کنندولی دقیق‌تر آن‌است که بگوئیم کروبیان دردرون‌آن طواف‌می‌کنند زیرا عرش الهی محیط برهمه عالم است.

این اسطوره گواهی صادق برای ارتباطی است که میان «جهت‌گیری» شعایر دینی از یك‌سو واسلام به‌عنوان توکل وتسلیم دربرابر ارادهٔ الهی ازسوی دیگروجـود دارد. حقیقت توجه به‌نقطه‌ای یگانه درنماز که فی‌نفسه درك ناشدنی است ولی برروی زمین قراردارد و در یگانگی خویش همانند مرکز هریك ازعوالم‌است مبین وحدت ارادهٔ انسان باارادهٔ‌کلی‌عالم است، این وحدت درقرآن بدین‌گونـه بیان شده است: والـی‌الله ترجع‌الامور «و بازگشت همه‌چیز بسوی خداست» (قرآن ۳:‏۱۰۸). در عین حال می‌بینیم کـه میان این رمـز و تمثیل اسلامی وتمثیل عبادت مسیحی که درآن‌نقطه جهت‌گیری آن قسمتی ازآسمان است که‌در آنجا خورشید، یعنی رمز وتمثیل عیسای دوباره زنده شده، درعید فصح طـلـوع می‌کند، اختلاف فراوانی وجود دارد. این امر بدین معنی است کـه همهٔ‌کلیساهای جهت‌دار محورهای موازی دارند درحالی‌که محور همهٔ مسجدهای عالم به‌یك مرکز نزدیك می‌شود.

ولی متوجه شدن همهٔ اعمال عبادت به‌طرف یك مرکز فقط درنزدیکی خانهٔ‌کعبه آشکار می‌شود یعنی هنگامی که‌گروه مؤمنان در نماز جماعت، ازهمه سو، به‌طرف یك مرکز واحدی روی آورده، سجود می‌کنند. شاید هیچ مظهری مستقیم‌تـر و ملموس‌تر از این، مبین حقیقت اسلام نباشد.

ازآنچه‌گفته شد می‌توان چنین نتیجه‌گرفت کـه شعایـر مقدس اسلام از دو جنبهٔ مختلف ولی مکمل یك‌دیگر باخانهٔ‌کعبه ارتباط دارد. که یکی ازآن دوایستا ودیگری‌پویاست. حالت اول به‌این معنی است که هرجائی درروی زمین مستقیماً بامرکز مکه ارتباط دارد وبا ملاحظه همین معنی است که پیغمبرفرموده است «خداوند به‌امت من برکت عنایت فرموده وهمهٔ زمین را عبادتگاه آنان قرارداده‌است.» مرکزاین عبادتگاه مقدس ومنحصر به‌فرد کعبه‌است وشخص مؤمنی که دراین عبادتگاه مقدس عالم نماز می‌گزارد، دریك لحظه احساس می‌کندکـه همه فاصله‌ها نابود شده است. حالت دوم که دارای طبیعتی پویاست درمراسم حج، که هر مسلمان

مکلفی باید لااقل یك‌بار درعمرخود، به‌شرط استطاعت، انجام دهد، آشکار می‌شود. درمراسم حج مسلمانان باید لباس‌خودرا خلع‌کنند واین‌حالت سادگی وبی‌پیرایگی گوئی به‌همه محیط اسلامی منتقل می‌شود. درعین حال تأثیری‌که درفرد مؤمن، بجای می گذارد تلقین وتکــرار اسلام اوست. پس ازرسیدن به‌آستانه حریم مقدسی‌که مکه‌را احاطه‌کرده است، زائر بیت‌الله همهٔ لباسهای خودرا ازتن بیرون می‌آورد وخودرا ازسرتاپا باآب تطهیر می کند وخودرا با دوتکه پارچهٔ بافته نشده، یکی به‌دورکمر ودیگری برروی یك‌شانه می‌پوشاند. دراین حالت احرام است‌که شخص مؤمن برای انجام مراسم طواف، درحالی‌که پیوسته ذکرخدا را برلب دارد به‌خانهٔ‌کعبه نزدیك می‌شود. پس اززیارت بیت‌الله دیدار ازاماکن مختلفی‌راکه باتاریخ مقدس اسلام ارتباط دارد، آغازمی‌کند وزیارت خود را باقربانی‌گوسفندی، به‌یادبود قربانی حضرت ابراهیم، به‌اتمام می‌رساند.

بعداً خواهیم‌دید‌که‌چگونه این‌دوجنبهٔ عبادت‌که یکی ایستا ودیگری پویاست،درسطوح مختلف درعالم‌اسلام‌انعکاس‌یافته است. دراینجا فقط‌می‌خواهیم به‌یك نکته اشاره‌کنیم وآن‌این است‌که روحیهٔ اسلامی وبنابراین‌هنراسلامی درجهانی ریشه‌داردکه بیشتر به‌عالم‌آباء روحانی عهد عتیق نزدیك است تابه‌دنیای یونانیان ورومیان‌که اسلام برای اخذ واقتباس نخستین‌مبادی هنرخود مجبورشد بــه‌آنها روی آورد. البته نباید فراموش‌کنیم‌که اسلام درحد فاصل میان دوتمدن بزرگ بیزانس وایرانی‌که برسرعربستان پیوسته درنزاع بودند، به‌وجودآمد وبرای بقای خود مجبورشد تا باآنها بجنگد وبرآنها غلبه‌کند. درمقایسه بااین دوتمدنی‌کــه هریك دارای میراث هنری بوده‌اند وبه‌طبیعت‌گرائی و عقل‌گرائی، تمایــل نشان می‌داده‌اند،کعبه و شعائرآن چون لنگری استوار دراقیانوسی بی‌پایان وبی‌زمان جلوه می‌کند.

هنگامی‌که پیغمبر (ص) مکه را فتح‌کرد، نخست به‌ساحت مقدس آن قدم نهاد وسوار برشتر طواف‌کعبه‌را به‌جای آورد. اعراب مشرك دوروبرکعبه را باکمربندی ازسیصدوشصت بت‌که هریك به‌یك‌روز سال قمری اختصاص داشت، پوشانده بودند. حضرت پیغمبر درحالی که این بت‌هارا باعصای خود لمس می‌کرد، یکی‌را پس ازدیگــری واژگون می‌ساخت ودر عین حال این آیهٔ قرآنی‌را تلاوت می‌فرمود «بگو (ای پیغمبر)که حق آمده وباطل نابودشده است، همانا باطل نابودشدنی است.» (سورهٔ ١٧ ــ آیهٔ ٣٣) پس ازآن‌کلیدکعبه را به‌وی دادند واو واردکعبه شد. دیوارهای داخلی‌کعبه بانقاشی‌هائی‌که یك‌هنرمند بیزانسی، به‌دستور متولیان مشرك‌کعبه، رسم‌کرده بود، تزئین یافته بود. آنها صحنه‌هائــی از زنــدگی حضرت ابراهیم وبرخی ازآداب ورسوم مشرکان را نشان می‌دادند. هم‌چنین تصویری ازحضرت مریم وفرزند اوعیسی (ع) دیده می‌شد. درحالی‌که حضرت محمد این شمایل حضرت مریم را بـا دودست محکم نگهداشته بــود، دستورداد تا همه پیکره‌های دیگر نابود شود. شمایل حضرت مریم بعداً دریکی ازآتش‌سوزی‌های‌کعبه ویران شده واین حکایت نمایشگر معنا ومفهــوم آن چیزی است‌که به‌غلط «شمایل شکنی اسلامی» نامیده می‌شود وبهتر است آن را عدم گرایش به‌شمایل نگاری بنامیم. اگرکعبه قلب انسان باشد، بت‌هائی‌که درآن هستند نمودار امیال و شهواتی است‌که قلب را احاطه‌کرده‌اند وعایق ومانعی درراه ذکرخداوند هستند. بنابراین

درنظراسلام ویران ساختن بت‌ها ودرنتیجه به‌کنارنهادن هرصورتی که محتملا چون بتی درآید روشن‌ترین تمثیل ممکن برای نشان دادن «یك امر واجب‌است» که همان تطهیر قلب برای‌وصال به‌توحید وشهادت ویا آگاهی از این است که «هیچ خدائی جزخـدای متعال نیست. بعد از چنین واقعه‌ای شمایل نگاری دراسلام به‌صورت امری زائد درمی‌آمد واین تمثیل را از معنی تهی می‌ساخت. دراسلام، خطاطی که گوئی تجسم مرئی کلمهٔ الهی است، جای شمایل نگاری را گرفته است.

## مسألهٔ پیکرها و تماثیل

### ۱ـ مخالفت با شمایل نگاری

منع وتحریم شمایل‌نگاری دراسلام به‌معنی دقیق کلمه فقط درمورد تصویـــر ذات الهی صدق می‌کند. بنا براین اسلام ازاین جهت همان وجهه نظرشریعت موسی ویا به‌طوردقیق‌تر، توحید ابراهیمی که اسلام‌خودرا احیاء‌کننده ومجددآن می‌داندداردـ توحید دراولین وآخرین مظهرخود، درزمان محمد چنان‌که درعصر ابراهیم مستقیماً باهرگـــونـــه شرك وبت‌پرستی به‌مخالفت برخاسته است بطوری که تجسم خداوند درقالب خاصی به‌هرشکلی که باشد، درنظر اسلام، مطابق بامنطقی که هم تاریخی وهم الهی است، علامت مشخص خطائی است که نسبی را شریك مطلق وخلق‌را شریك حق قرارمی‌دهد ویکی‌را به‌مرتبه وجودی دیگری تنزل‌می‌دهد. نفی بت‌ها یـا بهتربگوئیم، ویـران ساختن آنها بمانند بیان نخستین شهادت اسلامـی یعنی لااله‌الاالله، درعباراتی مشخص وروشن است ودرست همان‌طورکه این‌شهادت دراسلام برهمه چیزغلبه دارد ویا همه‌چیزرا بمانند آتش پاك‌کننده درخود فرومی‌برد، نفی وانکار بت‌ها نیز، خواه بالقوه ویا بالفعل، یك جنبهٔ کلی به‌خود می‌گیرد. به‌این‌ترتیب تصویرکردن انبیاء ورسل واولیاء منع شده است واین نه‌فقط ازآن جهت که شمایل وتصویرآنها محتملا چون بت‌مورد پرستش قرار می‌گرفته است، بلکه هم‌چنین به‌جهت احترامی است که تقلیدنـاپذیری آنها در انسان برمی‌انگیزد. انبیاء واولیاء جانشین خداوند برروی زمین هستند. طبق یکی ازاحادیث نبوی: «خدا انسان را مطابق باصورت خویش آفریده است» واین شباهت انسان به‌خداوند تاحدی درانبیاء واولیاء به‌ظهور می‌رسد بدون اینکه حتی دراین مرحله صرفاً مـادی نیز درك این شباهت امکان پذیرباشد. تصویر خشك وبی‌جان یك‌مرد الهی نمی‌تواند چیزی جزپوستی بی‌مغز، امری واهی ویا یك بت باشد.

درحوزه‌های‌سنی مذهب عرب، به‌علت احترامی که برای‌لطیفهٔ الهی دردرون هرمخلوقی قائل هستند تصویرکردن هرموجود زنده‌ای‌را مورد نکوهش قرار می‌دهند واگرتحریم‌صورت نگاری به‌یك‌درجه درهمهٔ اقوام مراعات نمی‌شود باوجود این درمورد هرچیزی که در قـالب شعایر اسلامی قـرار گیرد، شدیداً رعایت می‌شود. عدم‌گرایش به‌شمایل‌نگاری ــ که دراین‌جا کلمهٔ مناسب است ونه‌شمایل شکنی ــ به‌نحوی به‌صورت جـزء لاینفك هنر مقدس درآمـد و می‌تـوان گفت که یکی ازاصول ومبادی ــ اگرچه نه اصل عمده ــ هنر مقدس اسلام است.

این امر ممکن است دربادی امرمغایر باموازین عرفی جلوه‌کند زیرا پایه و اساس هر

هنرمقدسی تمثیل گرائی است وددرینی که برخی ازمفاهیم آن درخصوص خداوند در قالب تمثیل‌های انسانی بیان شده است، ــ مثلا درقرآن از «وجه» خداوند ودست‌های او گفتگوشده است و خداوند برعرشی نشسته است ـ نفی تمثیل‌ها درظاهر به‌منزلهٔ تیشه زدن به‌ریشهٔ هنرهای بصری است که باامور الهی سروکار دارد. ولی درعوض به‌جای این تماثیل سلسله کاملی از جانشین‌ها و بدل‌های ظریف در نظر گرفته شده است که همیشه باید آنهارا به‌خاطرسپرد و به‌ویژه بایدبه‌نکته زیر توجه داشت: هنرمقدس ضرورتاً ازتصویرهاحتی دروسیع‌ترین معنای این کلمه، ساخته نمی‌شود. آن ممکن است چیزی بیش ازعینیت بخشیدن و صورت خارجی دادن خاموش وآرام یك‌حالت درونی تفکر ومراقبه‌نباشد ودراین مورد ــ ویا از این لحاظ ـ آن بازتاب هیچ تصور ذهنی نیست بلکه محیط پیرامونی را از لحاظ کیفی دگرگون می‌کند وآن را درتعادل وتوازنی که مرکزثقل آن عالم نامرئی غیب است، سهیم می‌سازد. این امر راکه ماهیت هنر اسلامی چنین است، به‌آسانی می‌توان اثبات‌کرد. متعلق آن بیش از هرچیز محیط انسان‌است ـ سهم برجسته‌ای‌که فن معماری درهنر اسلامی‌دارد ازهمین‌جا ناشی‌می‌شود ـ وکیفیت آن ذاتاً موجب تأمل وتفکر بیننده می‌شود. عدم گرایش به‌شمایل‌نگاری ازکیفیت آن نمی‌کاهددرست برعکس، باطرد هرصورتی‌که ذهن را به‌شیء خاصی خارج ازخود متمرکز ومحدود ونفس‌را به‌یك صورت متفرد متوجه‌کند، خلائی‌را می‌آفریند. ازاین حیث هنراسلامی به‌طبیعت بکر و به‌ویژه بیابان که آنهم برای تفکر وتأمل مناسب است، شباهت دارد، اگر چه به‌اعتبار دیگر نظامی‌که هنر می‌آفریند با بی‌نظمی وآشفتگی بیابان منافات دارد.

فراوانی تزئینات درهنر اسلامی به‌هیچ روی مغایر بااین‌کیفیت خلاءکه فکر وتأمل را به‌همراه دارد،نیست، برعکس عمل تزئین باصور انتزاعی،به‌واسطهٔ وزن وآهنگ ناگسسته ودرهم پیچیدگی بی‌پایان آن، برکیفیت این خلاء می‌افزاید. به‌جای آن‌که ذهن را به‌بند کشد وآن‌را به‌جهانی خیالی رهنمون شود قالب‌های ذهنی را درهم می‌شکند. درست همان‌گونه‌که تأمل دربارهٔ آب روان جوی ویاشعلهٔ سرکش آتش یالرزش ملایم برگها درنسیم باد، می‌تواند آگاهی انسان را ازبت‌های درونی، رها سازد.

مقایسه موقف اسلام نسبت به‌پیکره‌ها وتماثیل، باموقف کلیسای ارتدکس یونان، آموزنده‌است. چنانکه می‌دانیم کلیسای‌روم شرقی یك‌بحران شمایل شکنی‌را پشت سرگذاشت وشاید دراین امراسلام درآن بی‌تأثیرنبود. کلیسا مسلماً مجبورشد تا تعریف نقش تمثیل‌مقدس یاشمایل را ازنو مورد مداقه قراردهد. هفتمین شورای‌کلیسا درتأیید پیروزی ستایشگران تصویرهای مقدس، تصمیم خودرا باکلمات زیرموجه ساخت:

«خداوند درذات خویش ورای هرگونه توصیف وتصویرممکن است ولی ازآنجا که کلمه الهی طبیعت انسانی به‌خودگرفت وآن‌را باآمیختن باجمال الهی به‌صورت اصلی خود بازگرداند وباآن وحدت یافت، خداوندرا می‌توان وباید ازطریق صورت انسانی عیسی مسیح ستایش‌کرد». این‌گفتار چیزی بیش ازبکاربردن عقیدهٔ تجسم وتجسد الهی نیست ونشان می‌دهدکه تاچه‌حد این نحوه تلقی ازاشیاء باوجهه نظراسلام تفاوت دارد. باوجود این هردو نظرگاه ازلحاظ قول به‌طبیعت الهی انسانی وجه مشترکی دارند.

اعلامیهٔ هفتمین شورای کلیسا شکل دعائی‌را داشت که مریم عذرا را مورد خطاب قرار داده بود زیراا این مریم عذرا بود که جوهرانسانی خودرا به‌طفل الهی بخشیده و بنا براین اورا برای حواس دست یافتنی کرده بود. درضمن این عمل احترام، یاد آور رفتار پیغمبر است هنگامی که وی دودست خودرا برای حفاظت شمایل حضرت مریم و کودك مقدس او که برروی دیوار داخلی کعبه نقش بسته بود، قرارداد.

ولی ممکن است گفته شود که این عمل پیغمبر باید موجب شده باشد تادرفقه اسلامی برای جواز تصویر حضرت مریم، امتیازخاصی قائل شده باشند ولی این نتیجه‌گیری عبارت ازنادیده گرفتن اقتصاد معنوی اسلام است که هرگونه عنصرزائد ومبهم را به‌یك‌سو می‌نهد، اگرچه این امرمانع ازآن نیست که اربابان علوم باطن وعرفای اسلامی معنا واعتبار تماثیل مقدس وشمایل‌هارا درجای مناسب، تائید نکنند. درواقع عارف بزرگ اسلام، محیی‌الدین‌ابن‌العربی دریکی ازعبارات خود درکتاب معروف فتوحات مکیه احترام مسیحیان نسبت به‌شمایل مقدس‌را باکلمات‌زیرموردتائید خاص قرارمی‌دهد«اهالی بیزانس، هنرنقاشی‌را به‌سرحد کمال رسانیدندزیرا درنظرآنها فردانیت سرور مامسیح بزرگترین پایهٔ برای توجه به‌توحید الهی است.» خواهیم دیدکه این‌تفسیر ازشمایل مقدس، گرچه باکلام‌اسلامی، به‌معنای‌متداول آن بسیار فاصله دارد، ولی باوجود این باوجهه نظرتوحید اسلامی مناسبت دارد.

صرفنظر ازاین امر، گفتار پیغمبر درمورد نکوهش کسانی که درصدد تقلید ازآثارخالق عالم برآمده‌اند، همیشه به‌معنای رد بحث وبسیط همهٔ هنرهای تمثیلی تلقی نشده‌است بلکه بسیاری آن را به‌معنای تقبیح ونکوهش هنروقیح ویا شرك‌آمیز، تفسیر کرده‌اند.

برای قوم آریا مانند ایرانیان ونیز برای مغولان، صور ترسیمی، برای بیان هنری آن‌چنان طبیعی است که‌نمی‌توانند آنهارا نادیده بگیرند. ولی نکوهش هنرمندانی که درصدد تقلید ازآثار خالق هستند، باوجود این به‌قوت خود باقی است زیرا هنرتمثیلی اسلامی‌همیشه ازطبیعت گرائی پرهیز کرده‌است. علت این‌که مینیاتورهای ایرانی ازچشم‌اندازهائی که در انسان توهم فضای سه‌بعدی را ایجاد می‌کند استفاده‌نکرده ویا ازترسیم بدن انسان به‌صورت سایه‌روشن اجتناب ورزیده است، صرفاً ساده لوحی ویاجهل نسبت به‌روش‌ها ووسایل بصری نبوده است. به‌همین نحو پیکرتراشی جانوران‌که‌گاهی درعالم اسلام باآنها روبرو می‌شویم هرگز ازحدود نوعی سبك قراردادی تجاوز نکرده است ونتیجه‌کار آن را نمی‌توان محتملا باموجودات زنده وذی روح اشتباه کرد.

ما حصل این پرسش که آیا هنرتصویری دراسلام ممنوع است یاجائز، این است که هنرتصویری می‌تواند به‌خوبی درجهان‌بینی اسلامی تلفیق شود بشرط آنکه حدود صحیح‌خود را فراموش نکند ولی باوجود این بازهم نقشی پیرامونی خواهد داشت ومستقیماً دراقتصاد معنوی اسلام سهمی ندارد.

ولی عدم گرایش به‌شمایل‌نگاری دراسلام، دوجنبه دارد: ازیك‌سو آن ضامن ومؤید عظمت ازلی انسان است ووجود آدمی که درصورت خداوند آفریده شده است نمی‌باید مورد تقلید قرارگیرد، وهم‌چنین یك اثرهنری که ضرورتاً محدود ویك‌جانبه است، نباید حق

او را غصب کند. ازسوی دیگر هیچ‌چیزی که حتی به‌شیوهٔ نسبی وگذرا بتواند به‌شکل نوعی «بت» درآید، نباید میان انسان وحضور نامرئی خداوند عایق ومانعی ایجادکند. دراسلام آنچه هرچیزدیگررا تحت‌الشعاع قرار می‌دهد، شهادت لااله‌الاالله است. این شهادت هرنوع تعین بخشیدن و صورت خارجی دادن ذات خداوند را پیش ازآن‌که حتی تحقق پذیرد نقش برآب می‌کند.

## ۲ــ مینیاتور ایرانی

به‌دلایلی که هم‌اکنون شرح دادیم، هنر مینیاتور نمی‌تواند هنری مقدس باشد. ولی تا آن حدکه به‌صرافت طبع باآنچه راکه می‌توان مفهوم حیات وجهانشناسی اسلامی نامید، تلفیق یافته است، کم و بیش خواه به‌شکل ظهور وبروز فضائل و یا ضمناً به‌صورت منعکس‌ساختن یك‌شهود عرفانی، ازیك نوع جو معنوی برخورداراست.

آنچه دروهلهٔ نخست مورد نظرماست مینیاتور ایرانی‌است، ونه‌مینیاتورهای بین‌النهرین که مجموعاً آنهارا تحت عنوان مینیاتورهای «مکتب بغداد» قرارداده وگاهی‌آنها را «نقاشی عربی» به‌مفهوم مطلق تلقی‌کرده‌اند. این مینیاتورها خیلی باکیفیت مینیاتورهای ایرانی فاصله دارند وبه‌هرجهت نمی‌توان نام عرب را برآنها اطلاق‌کرد جز تا آن حدی‌که عنصر نژادی عرب یکی ازاجزاء تشکیل دهندهٔ آن درشهر پهناوربغدادکه تاحملهٔ مغول دراواسط قرن‌هفتم، شهری جهانی بوده است، به‌شمار می‌رود. نوعی اغــراق و مبالغه درحرکات، عــلاقــه مفرط به‌اسلیمی‌های خطی و نــوعی طنز نیشدارکه گاهــی به‌ابتذال‌کشیده می‌شود، این‌ها شاید از خصوصیات مینیاتورهای عربی است، به‌ویژه‌آنکه صــورتهای ترسیم شده آشکارا جنبه سامی دارد. ولی این خصوصیات عربی درمرحلهٔ پائین‌ترقراردارد ودرمحیطی کاملا شهری، به‌وجود آمده است. منشأ این مکتب، به‌طورخلاصه ترجمهٔ‌کتابهای مصور علمی ــ درطب، گیاه شناسی یا جانورشناسی ــ به‌زبان عربی بود، بدان‌گونه‌که درمیان‌کشورهای یونانی‌شده، وجودداشت وتصاویر بامتن تلفیق یافته بود. ناسخان اولیه این‌کتب، می‌باید مسیحی ویاصابئی بوده‌باشند. بعداً مسلمانان عرب ویا ایرانی‌کار آنها را ازسر گرفتند وبه‌تدریج فن جدید خود را بــرای مصور ساختن داستانهای عامیانه مانند مقامات حریری‌که هنر نقالی وداستانسرائی را جاودانه ساخته است، به‌کار گرفتند.

دردوران امپراطوری سلاجقه‌که برای نخستین‌بار بغدادرا درسال ۱۰۵۵م فتح کردند، تأثیرهائی ازآسیای شرقی ومیانه به‌مرکزخلافت رسید واین امر سبك دست نبشته‌هائی چون کتاب التریاق راکه درسال ۱۱۹۹م تحریر شده است ودرکتابخانه ملی پــاریس نگهداری می‌شود، توجیه می‌کند. برخی ازاین مینیاتورهاکه خطوط آنها ازنوعی ظرافت برخــوردار است، دارای‌علائم احکام نجومی هستندکه در فلزکاری این دوره نیز دیــده می‌شود و به‌طور ضمنی وجود سنت‌هائی‌راکه منشأ غیراسلامی دارد، اثبات می‌کند.

دردوران سلجوقی‌نقاشی‌هائی باموضوع‌های تمثیلی‌که‌دارای ویژگی‌های‌ترکی‌ــ‌مغولی هستند درهمه هنرهای فرعی، در ایران وعراق تاحدی به‌چشم می‌خورد. هنر واقعی مینیاتور که

بی گفت‌وگو کامل‌ترین هنر تمثیلی درعالم اسلام است، فقط پس ازفتح ایــران به‌دست مغولان و به‌طور دقیقتر دردوران حکومت ایلخانیان (۱۲۵۶ م) به‌وجود آمد. مینیاتور ایرانی برپایهٔ نقاشی چینی با تلفیق کامل خط و تصویر بنا نهاده شده است و به‌تبع آن، تبدیـل فضا به‌سطحی ساده وهم‌آهنگ ساختن تصاویر انسانی باچشم‌انداز همه در مینیاتور ایرانی حفظ شده است ولی نوازش‌های ظریف و گستاخانه قلم موی چینی جای خودرا به‌خطوط دقیق و پیوسته قلـم می‌دهد، درست به‌همان شیوه‌ای که درخطاطی عربی ملاحظه می‌شود ودرعین حـال سطح‌های درون خطوط محیط، بارنگ‌های بـه‌هم پیوسته پـر می‌شود. پیونـد میان نوشته و تصویـر برای مینیاتور ایرانی امری اساسی است و بـرروی‌همرفته به‌فــن‌کتاب سازی تعلق دارد. همهٔ مینیاتوریست‌های معروف پیش ازآنکه نقاش شوند، خطاط و خوشنویس بودند. پیش از این گفتیم که دراسلام هنرخطاطی تاحدی جای‌گزین فن شمایل‌نگاری شده‌است. ازطریق فن‌کتاب سازی بودکه نقاشی بالاخره باخطاطی توأم گردید.

آنچه به‌مینیاتور زیبائی تقریباً بی‌نظیری می‌بخشد آن‌چنان‌کــه گمان می‌رود صحنه‌ای که تصویر می‌کند نیست، بلکه شکوهمندی وسادگی جو شاعرانه‌ای است‌کــه در سراسر آن جریان دارد.

این جو ویا این مقام ــ اگربخواهیم واژه‌ای راکه معنی دقیقی درموسیقی سنتی‌دارد، به‌کاربریم ــ گاهی برمینیاتور ایرانی یك‌حالت بهشتی می‌بخشد واین امــرکمال اهمیت را دارد زیرا یکی ازموضوع‌های اصلی آن‌که ریشه‌های عمیق ایرانی‌دارد، چشم‌انداز تغییرشکل یافته است‌که رمز وتمثیل «بهشت زمینی» و «وطن آسمانی» است و درحــالی‌که از چشمان بشریت هبوط‌کرده، پنهان مانده است درعالم اشراق معنوی‌که برای اولیاء خداونـد، آشکار است، وجود وتقرردارد. آن چشم‌اندازی‌است بی‌سایه، که درآن هرچیزی ازجوهری به‌غایت لطیف وپرارج ساخته شده است ودرآنجا هردرخت وگلی درنوع خود بی‌نظیراست، درست مانند گیاهانی‌که‌دانهٔ دربهشت زمینی خود برکوه اعراف قرارداده است به‌طوری‌که بذرهای آنها به‌وسیلهٔ بادی جاودانه‌که برقلهٔ‌کوه می‌وزد، به‌اطراف برده می‌شود تاهمهٔ‌گیاهــان روی زمین را به‌وجود آورد.

این چشم‌انداز تمثیلی ذاتاً باچشم‌اندازی‌که نقاشی چینی ازآن‌حکایت می‌کند، تفاوت دارد وبرخلاف این یك، غیر مشخص نیست و به‌نظر نمی‌رسدکــه از خلاءکه درحکمت چین اصل غیر تفصیلی وبسیط همهٔ اشیاء است به‌ظهور رسیده باشد. آن درست مانند جهانی است نظام‌یافته‌که‌گاهی درمعماری بلورینی‌که آن‌را چون پوششی سحرآمیز احاطــه کــرده است، پوشانده شده وصحنه‌هارا بدون آنکه مادی جلوه‌کند نشان می‌دهد.

به‌طورکلی مینیاتور ایرانی ــ‌که دراینجا بهترین مراحل آن مورد نظرماست ـ درصدد تصویرجهان خارج، بدان‌گونه‌که باهمه ناهم‌آهنگی‌ها وعوارض آن معمولا مورد ادراك مــا قرار می‌گیرد، نیست. چیزی راکه مینیاتور به‌نحو غیرمستقیم تـوصیف می‌کند ماهیات ازلــی واعیان ثابته اشیاء است، به‌طوری که درآن یك اسب صرفاً فرد خاصی دریك نــوع نیست، بلکه اسب به‌مفهوم مطلق است. هنرمینیاتور درصدد فهم وادراك صفات نوعی‌است. اگراعیان

ثابته یا ارباب‌انواع اشیاء را نمی‌توان به‌دلیل این‌که ورای صورت هستند، ادراك کرد ولی باوجود این درتخیل شهودی ما منعکس می‌شوند. ازاینجاست کیفیت رویا مانندی که به‌اکثر مینیاتورهای زیبا تعلق دارد، ومسلماً خیالبافی واهی واز اضغاث احلام نیست. ان چونان خوابی روشن وشفاف است که گوئی ازنوردرون اشراق یافته است.

به‌علاوه نقاشی معمولی برنوعی بینش درونی یاحدس متکی است به‌طوری‌که تجربه حسی را گرفته وآن‌گونه مشخصاتی‌راکه ازویژگی‌های شیء یاموجود خاصی است از آن بیرون می‌کشد وآنهارا به‌عناصری‌که بافضای دوبعدی یعنی خط وسطوح رنگین مناسبت‌داشته باشد، مبدل می‌سازد. هنرمند شرقی هرگز درهوس منتقل‌کردن تمامی ظواهر و نمود اشیاء نیست، او ازعبث بودن چنین‌کوششی سخت وقوف دارد وازاین جهت سادگی تقریباً کودکانه آثار اوعین خردمندی است.

اجازه دهید باردیگر چشم‌اندازرا که تاریخ هنرکاملا به‌غلط بادید «عینی» اشیاء عالم مترادف فرض می‌کند، مورد بررسی قراردهیم واجازه دهید باردیگرتأکیدکنیم که چشم‌انداز به‌هیچ‌وجه ازعوارض ذاتی اشیاء فی‌نفسه نیست، بلکه ازعوارض‌فرد مدرك یافاعل ادراك‌است. امورادراك‌شده‌طبق«نقطهٔ‌دید»ادراك‌کننده‌درترتیب‌خاصی‌قرارمی‌گیرند. نظام‌اشیاء فی‌نفسه‌عبارت ازمرتبهٔ وجودی آنها درنظام‌کلی عالم است واین نظام وجودی ظهوروبروزکیفی دارد نه‌کمی. علم مناظر ومرایای ریاضی نخست عقل‌گرائی وسپس فردگرائی‌را وارد هنرکرد. سپس این‌گرایش جای خودرا به‌فردگرائی عاطفی داد ودرهنر باروك‌اضطراب وتشویش درونی در قالب اشکال وصور بیرونی ظهورکرد، واین‌هم بالاخره جای خودرا به‌هنر فردگرایانه‌تری داد که درواپسین تحلیل چیزی بیش ازانطباعات وتاثرات درون‌ذهنی نداشت و بالاخره در امور غیر معقول مضمحل گردید. مینیاتور ایرانی برخلاف این‌گسترش هنرجدید اروپائی وعلی‌رغم ضعف‌های نادرآن نموداریك‌وجهه نظر طبیعی وواقعی ازاشیاء است. آن به‌معنای سنتی‌کلمه «واقع‌گرا» است، به‌این معنی‌که ظواهر حسی برای آن شدیداً بازتاب ذات حقیقی اشیاء هستند.

مینیاتور ایرانی، به‌دلیل خصوصیات معیاری آن می‌تواند برای بیان‌شهود عرفانی‌مورد استفاده قرارگیرد. این‌کیفیت خاص تااندازه‌ای ناشی ازجو شیعی است‌که در آن حد فاصل میان شریعت والهام به‌مراتب‌کمتر ازعالم تسنن است. نظرما دراینجا مینیاتورهای خاصی‌است که موضوع دینی دارد، مثلا مینیاتورهائی‌که علی‌رغم ضوابط سنتی، معراج پیغمبررا به‌آسمان نشان می‌دهد. ولی زیباترین وروحانی‌ترین مینیاتوری‌که تاکنون دراین زمینه به‌دست آمده است آن‌است‌که جزء نسخهٔ خطی‌خمسهٔ‌نظامی‌است ومیان‌سالهای ۴۳–۱۵۲۹ میلادی در دوران صفویه‌نوشته شده‌است. این مینیاتورباابرهای‌پیچ‌درپیچ به‌سبك مغولی‌وفرشتگان‌مجمربه‌دست‌که یادآور آپشاواش‌هاست (*apsavas*) تلاقی اعجاب انگیز میان دین بودا و اسلام را نشان می‌دهد.

دراینجا شایسته است‌که چندکلمه‌ای را به‌روشن‌ساختن ماهیت تشیع اختصاص دهیم. آنچه تشیع را به‌ویژه ازاهل سنت وجماعت متمایز می‌سازد، نظریهٔ امامت است‌که طبق آن

قدرت وحجیت معنوی که پیغمبر به‌پسرعم وداماد خود علی، افاضه کرده‌است درائمهٔ اطهار که ازاهل بیت هستند، حفظ وابقاء شده است. آخرین امام شیعه ــ کـه طبق نظرشیعه اثناعشری دوازدهمین آنهاست ــ نمرده است، بلکه ازانظار جهانیان پنهان مـانده است ودرعین حـال باپیروان وفادار خویش ارتباط معنوی دارد. این نظریه تعبیر دینی یك‌حقیقت باطنی است: در هرجهان سنتی، درهرلحظه ازتاریخ آن قطبی که به‌منزله قلب عالم است وبه‌واسطهٔ او برکت آسمان برزمین نازل می‌شود، حکومت می‌کند. این قطب بیش ازهرچیز مبین یك‌حقیقت‌معنوی وممثل نظام وجود است. وجود اوهمان‌حضور الهی درمرکزعالم ــ ویا درمرکزعالمی خاص ویا درمرکز نفس انسانی، به‌مقتضای مراتب مختلف است ـ ولی معمولا مظهـر وممثل حقیقی آن شخص ولی یااولیا هستندکه مقام معنوی آنها درسلسله مراتب مختلف هستی به‌منزلهٔ قطب عالم است. ازاین چندنکته روشن است کـه تشیع متضمن حقیقتی بسیار دقیق ولطیف است و بیان آن به‌عباراتی که معمولا قابل قبول همه باشد، به‌غایت دشوار است.

خاطرهٔ ایامی که امامان شیعه هنوز به‌طور مرئی حضورداشتند، پایان غم‌انگیز ودردناك برخی ازائمهٔ اطهار وغیبت آخرینشان وآرزوی رسیدن به‌محل مرموزی میان آسمان وزمین که درآنجا ماوی دارد، به‌مذهب شیعه لحن وصبغهٔ خاصی بخشیده است که آنرا می‌توان به‌عنوان علاقه وشور وافربرای رسیدن به‌بهشت وآن حالت عصمت وکمالی که دراول وآخرزمان‌قرار گرفته است، توصیف کرد.

بهشت بهاری است جاودانه، باغی‌است پیوسته شکوفا که ازآب‌های زنده پرطـراوت می‌شود. بهشت همچنین مقامی است فسادناپذیر ونهائی به‌مانند سنگ‌های معدنی گـرانبهای بلور وطلا. هنر ایرانی وبویژه تزئینات مساجد دوران صفوی این‌دوصفت بهشتی‌را بایك‌دیگر تلفیق می‌کند. حالت بلورین، درصاف‌بودن خطوط معماری وهندسه‌کامل سطوح طـاقـدار و تزئیناتی که شکل خط مستقیم را دارد، بیان شده است ولی بهارآسمانی آن درگلها ورنگهای تازه، غنی وآرام کاشی‌ها شکوفه می‌کند.

هنر مینیاتور بیش از یك‌بار براثر تماس مستقیم با نقاشی چینی احیاءگردید، یکبار در آغاز آن درزمان نخستین سلطهٔ مغولان برایران دردوران ایلخانیان ــ (۱۳۳۶ــ۱۲۵۶) وبار دیـگـر در دوران تیموریـان (۱۵۰۲ــ۱۲۸۷) و بـالاخره در دوران صفویـان‌کـه باوجود آن‌که ایرانی بودند وکشور خودرا ازیوغ مغولان رهائی بخشیدند، روابط حسنه‌ای باچین برقرارکردند. هنرمینیاتور ایرانی، مینیاتور ترکی‌را به‌وجـود آوردکـه درمقایسه بـا مینیاتور ایرانی خام وکلیشه مانند وقالبی است، البته جز درموارد خاصی که مانند نسخه سیاه قلم مربوط به‌قرن پانزدهم میلادی تأثیرنقاشی مغولی‌را ازخود نشان می‌دهـد. ولی مینیاتـور ایرانی بعداً درنقاشی‌های گورکانیان هند ادامه یافت وبه‌صورت هنر درباری درآمد وبه‌ویژه برای مصور ساختن دفتر وقایع درباری، باسبکی واقع‌گرایانه ومشحون ازجـزئیات، مـورد استفاده قرارگرفت.

تأثیر محیط هند یعنی جنبهٔ خاصی اززیبائی انعطاف پذیرصورت انسانی دراین نقاشی باسبك تحمیل شده دورهٔ رنسانس اروپا، تلفیق یافته است. گفته شده است‌که هنرمغولی هند

برخی ازمکاتب نقاشی مینیاتورهندورا تحت تأثیرقرارداده است. درحقیقت، این تأثیرنمی تواند چیزی بیش از یك انگیزه صرفاً خارجی وفنی باشد، زیرا این مینیاتورهـا کـه بهطور عمده صحنه‌هائی اززندگی کریشنا را ترسیم می کنند مستقیماً ازمیراث سرشاروغنی هنرمقدس‌هندوان مایه می گیرند ودرست بههمین‌دلیل بهیك نوع زیبائی معنوی دست می‌یابندکه هنرصرفاًدنیوی مغولی هند یارای رسیدن به‌آن را نداشته است.

هنرمینیاتور ایرانی دردوران صفویه بهطور دقیق‌تر ازاواسط قرن شانزدهـم به‌بعد راه انحطاط را پیمود. درحالی‌که به‌علت ارتباط پیرامونی آن با اسلام وویژگی منحصراً درباری آن پایه‌های محکمی نداشت، بااولین برخورد خود باهنر اروپائی آن دوران تسلیم‌شد ومانند آئینهٔ جادوگران که بلورآن ناگهان کدر وتیره‌می‌شود، ازهم فروریخت.

ترجمهٔ غلامرضا اعوانی

# وصیت‌نامهٔ

## شهاب‌الدین ابوحفص عمربن محمد سهروردی

شهاب‌الدین ابوحفص عمربن محمد سهروردی شیخ کبیر عارف[1] (۵۲۹-۶۳۲) علاوه برعوارف‌المعارف آثاردیگری‌دارد‌مثل: رشف‌النصایح‌الایمانیه‌وکشف‌الفضایح‌الیونانیه، ادالةالعیان‌علی‌البرهان، درطریقت وحروف، زادالمسافر وادب‌الحاضر، رسالة فی‌الفتوة، رسالة درخلوت وریاضت، السیروالطیر، رسالة فی‌اعتقادات‌الحکماء، رسالة فی‌السیر والسلوك، العقایدالصحیحه، رسالة فی‌الروح، رسالةالشیخ‌الکبیرالسهروردی، اللوامع‌الغیبة والفتوح. (همهٔ اینها بصورت میکروفیلم دردانشگاه تهران هست.)

دردووصیت‌نامه‌ای‌که اینك از نظر خوانندگان‌می‌گذرد، می‌توان تااندازه‌ای باافکار وعقاید این عارف بزرك آشنا شد. سهروردی وصیت‌نامهٔ اولی‌را برای سالکان راه حق ودیگری را برای فرزندش نوشته است. اصل وصیت‌نامه‌ها به‌عربی است. آقای محمد شیروانی آنهارا تصحیح و به‌فارسی ترجمه‌کرده‌اند.

### بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

ایهاالطالب‌السالك‌الطریق‌الی‌الله‌تعالی، المجد فی‌الطالب، اذکرلك‌الحق‌الواضح‌الذی اتمناه لنفسی واتشوق الیه، اجعل وقتك‌کله جدا لاهزل فیه، وحقا لاباطل فیه، واقتنع من‌الدنیا بلقیمات تقمن صلبك وذاك قدرالضرورة فان زدت علی قدرالضرورة اوتناولت شهوة فطالب نفسك‌بعمل‌زائدعلی وردك‌ثم‌تناول‌ذلك‌وان‌ترکته‌فهوالاحب‌الاولی، ودع‌الخلق جانباً لاتعرفهم‌الا فی‌صلوةالجمعة والجماعة ولازم زاویتك ومهماقدرت انلاتنظر الی‌الخلق فافعل فان‌نظرت‌الیهم فلاتکلمهم‌الافی‌السلام والجواب، فکلم ان‌کلمتك بقدرالحاجة ولاتزد علی‌قدرالحاجة لفظة

---

۱ـ عموی او ضیاءالدین ابوالنجیب عبدالقادر سهروردی (م۵۶۳) صاحب آداب‌المریدین ومدرس درنظامیهٔ بغداد درتصوف و اخلاق بود. «سهروردی مقتول در۵۸۷، بنام «شهاب‌الدین ابوالفتح‌یحیی فرزند حبش فرزند امیرك فیلسوف شهیر» غیر ازاین دو است.

واحدة واذاطرقتك السأمة في زاويتك فاخرج الى بعض الصحاري والمقابر اوتردد بقرب زاويتك ذاكرا لله تعالى في ترددك، اوتاليا لكلام الله عزوجل **ودع التفكر** في العلوم و استبدل بذكر الله تعالى وكلامه عن كل شيء ومهماطرقتك في الصلوة والتلاوة عدالى ذكر الله تعالى واجتهد في خلوقلبك عن كل شيء سوى **الله واحرف** حديث النفس بدوام ذكر القلب ودع عنك الفكر فيما كان ومايكون واكثر الضراعة الى الله في ان يرزقك علما بصفات نفسك واخلاقها **وكامن شهواتها الخفية** واجتهد ان يكون نومك معتدلا بين الافراط والتفريط، ومهماوجدت قبضا تفتش ماسببه فان الله تعالى يعرفك سبب قبضك ويعرفك طريق الازالة والعود **الى اوطان الانس والبسط**، واجعل تناولك الطعام مقترنا جدا بين الذكر، واغسل يدك قبل الطعام وبعده، **ومهما تحققت** بالزهد في الدنيا، وقصر أملك بكثرة ذكر الموت قلت وسوستك وحديث النفس، وكن حاضراً في سجودك وركوعك واطلب الروح والانس في الركوع والسجود، وكن في قيد تكميل بالحضور والخشوع لافي قيدالاكثار من العدد. فاستمع يااخي وصيتي واقبل نصيحتي تكن من الآمنين والحمدلله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين

تم بفضل الله وتوفيقه بيداقل طلبة، محمدعلى في سنة ١٠٣١*

## ترجمهٔ وصیت‌نامهٔ سهروردی به‌سالکان

ای جویای پویا درراه به‌سوی خدا، وای کوشا درطلب، یادکنم برای توحقیقت‌روشنی راکه آرزو واشتیاق خود من است.

اوقات عمرت را جدی بدارکه یاوه درآن نباشد وبه‌حقی که باطل درآن نیاید. به‌لقمه‌های کوچك غذا قانع باش که نگهدار قوام بدن تو، ونیز به‌اندازهٔ نیاز باشد واگر بیش ازنیاز بدان افزودی یا به‌میلی دست یافتی کار بیشتری درذکر وورد ازنفس خود مطالبه کن واگر آن‌را افزون نخواستی چه‌شایسته‌تر ودوست داشتنی‌تر.

ازخلق کناره کن مگراینکه درنماز جمعه وجماعت ایشان را بشناسی. پیوسته در زاویهٔ خود باش. تاتوانی به‌مردمان منگر وکار خود کن، و اگر نگریستی جز به‌سلام و جواب سخنی مگوی.

سخن بگوی به‌اندازهٔ نیاز وبیش ازنیاز یك لفظ هم میفزای.

اگرملالتی ترا فروکوفت به‌بیابانها وقبور بیرون شو یابه‌نزدیکی زاویه‌ات رفت‌وآمد کن درحالی که ذکرخدای گوئی یاقرآن بخوانی.

دردانش‌های (غیردینی) اندیشه مکن، درعوض هرچیزی به‌یاد خدای باش. زمانی که نماز وقرآن ترا خسته وکوفته کرد به‌یاد خدای بازگرد.

بکوش تا نهانخانهٔ دل ازغیرخدای خالی داری. حدیث نفس اماره را به‌ذکر مداوم قلب برطرف کن. اندیشهٔ آنچه بوده وخواهد بود ازخود رها کن. زاری به‌درگاه باری‌بیفزای که ترا درصفات نفسانیت داناکرد. خواسته‌های درونی خود نهان دار وبکوش که خواب تو به‌میانه‌روی باشد نه‌بیش ونه‌کم.

---

* مستخرج ازنسخه خطی ۸۷۱ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

هر گاه که دلتنگ شدی علتش را بازرسی کن، که همانا خدای، آن علت‌وراه برطرف کردن آن را بتومی‌شناساند،وجایگاه انس و گشاده دلی‌را می‌نمایاند.

به‌هنگام خوردو خوراك به یادخدای باش. دست‌خود قبل‌از تناول وبعداز آن بشوی.

هنگامی که زهد دردنیا رامحقق ساختی‌وآرزویت به‌ازدیاد یادمرگ کوتاه شد، وسوسه وحدیث نفس امارهٔ تواندك شود.

در سجود و رکوع حضور قلب داشته‌باش، شادی وانس را در رکوع وسجود بجوی.

دربندکمال نمازخود باش با حضور قلب وفروتنی در آن، در جسم وجان، نه در زیاد بودن تعداد آن .

پس بشنوای برادر، وصیت مرا، وبپذیر مرا تا ازگروندگان باشی.

## بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

الحمدلله والصلوة والسلام‌علی‌رسول‌الله.

هذه وصیة شیخ‌الشیوخ قطب‌الاولیاء و سندالاتقیاء شهاب الحق‌والدین عمرالسهروردی اعلی‌الله درجته و رفع‌فی‌فرادیس‌الجنان منزلته‌لابنه، تغمده‌الله بغفرانه: *

یابنی، اوصیک بتقوی‌الله وخشیته ولزوم حق‌الله‌ورسوله‌صلی‌الله علیه‌وسلم وحق‌المشایخ اجمعین. فان‌الله تعالی یرضی عنک واحفظ‌الله فی‌السرو العلانیة، ولاتدع قراءة القران ظاهرا وباطنا، سراوعلانیة، (وانظر) بالفهم والتدبر (والتفکر) والتذکروالخوف والبکاء، وارجع‌الی القرآن فی‌جمیع‌الاحکام فان‌القرآن حجة‌الله علی‌خلقه (واحفظ حقه) ولاتعدل عن‌التعلم خطوة، و تعلم‌الفقه و لاتکن‌من‌جهال‌الصوفیة و عوامهم، و اهجر[1] اهل الاسواق فانهم‌لصوص[2] الدین وقطاع‌الطریق علی‌المسلمین، وعلیک بالسنة (والجماعة وکن‌علی‌اعتقادالتوحید واجتنب (عن) المحدثات فان‌کل‌محدثة (بدعة وکل‌بدعة) ضلالة، ولاتصحب الاحداث والنسوان والمبتدعة [والاغنیاء واهل‌الاهواء] [3] فانه یذهب‌دینک [4] واقنع من‌الدنیا بیسیر[5] والزم‌الخلوة، وابک‌علی خطیئتک، وکل‌الحلال فانه مفتاح الخیرات، ولاتمس‌الحرام فتمسک النار یوم القیمة، والبس الحلال تجدحلاوة الایمان والعبادة، وکن‌من‌الله علی‌وجل (ولاتنس‌موقفک بین‌یدی‌الله) واکثر [من] صلوة‌اللیل وصیام‌النهار ولاتتخلف عن‌الجماعة من‌غیران‌تکــون اماما اومؤذنا، ولاتطلب

---

* سه نسخه با هم مقابله شده‌اند بدین ترتیب (۱ ـ جنگ شهــرداری اصفهــان، فیلم ۲۴۲۵ ـ نسخه‌خطی شماره۱۰۱۵ دانشگاه ـ ۳ـنسخه عکسی ۲۲۸۱=فیلم ۱۱۵۰ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) به‌ترتیب بارمزهای : متن ساده ازجنگ اصفهان و بین‌الهلالین نسخه ۱۰۱۵ وبین قلاب [کروشه]، نسخه عکسی دانشگاه.

۱ـ نسخه ۱۰۱۵ : وفراهل‌الاسواق

۲ـ جنگ اصفهان: لصص

۳ـ ۱۰۱۵: والعوام

۴ـ نسخه ۱۰۱۵: یذهب‌الدین

۵ـ » » : بالیسیر

الرياسة فان من احب الرياسة لم يفلح ابداً، و لاتوقع في القبالات[1] شهادة ، ولاتحضر مجالس القضـاة والسلاطين ، ولاتدخل في الوصايا ، وفرمن الناس كما تفر من الاسد، (وعليك بالخلوة حتى لايذهب دينك) وعليك بالسفر لتذلل نفسك[2] فان النبي صلى الله عليه وسلم، قال : «سافروا تصحوا تغنموا»

واحفظ قلوب المشايخ (ولاتبن الخانقاه ولاتسكن فيها) ولاتغتر بقول من مدحك[3]، ولاتغتم بقول من ذمك[4] و يكون المدح والذم عندك سواء، و احسن خلقك[5] مع الخلق (اجمعين) والزم التواضع (لله) فان (النبي قال:) «من تواضع لله رفعه الله»[6] و من تكبر وضعه الله، و عليك بالادب في جميع الاحوال مع كل بروفاجر، وارحم جميع الخلايق صغيرهم وكبيرهم، ولاتنظر اليهم [ابدا] الابعين الرحمة، ولاتضحك فان الضحك من الغفلة و هو يميت القلب.

وقد قال صلى الله عليه [وآله] وسلم: «لوعلمتم ما اعلم[7] لضحكتم قليلا و لبكيتم كثيرا» ولاتأمن مكرالله، و لاتقنطوا من رحمة الله، وعش بين الخوف والرجاء.

يا بني، اترك الدنيا، فان في طلبها ذهاب دينك، وعليك بالصوم والصلوة، وكن في الفقر[8] نظيفا، عفيفا، خفيفا، متأدبا، متورعا فقيها* (عالماً، بائناًعن جهال الصوفية) وكن خادما للمشايخ بالمال والجاه والبدن، واحفظ قلوبهم واوقاتهم وسيرتهم، ولاتنكر شيئا (الاما خالف الجماعة) فانك ان انكرت عليهم لاتفلح ابدا، ولاتسأل الناس شيئا ولاتعارضهم ولاتدخرشيئا لغد، فان الله تعالى يرزق مقسوما، وكن في الفقر[9] اسخي النفس والقلب[10] باذلا، راضيا بما رزقك الله.

و اياك والبخل والحسد (والغل والغش) فان البخيل والحسود في النار، ولاتظهر حالك للخلق في جميع الاحوال، ولاتزين الظاهر فان تزين الظاهر خراب السر.

---

۱ـ « « : في القبالة (ونسخه عكسى ۲۲۸۱ : ولاتكتب في القبالات)

۲ـ لتذل نفسك

۳ـ ۱۰۱۵ خطى: مدحك

۴ـ « « : ذمك

۵ـ جنگ اصفهان : الخلق

۶ـ ۱۰۱۵ خطى : فانه عليه السلام قال : من تواضع رفعه الله

۷ـ « « : لوتعلمون ما اعلم

۸ـ « « : من الفقراء

۹ـ دراصل : في الفقراء

۱۰ـ نسخه ۲۳۸۰ عكسى = فيلم ۷۱۰ دانشگاه تهران : فان الله يأتي برزق مقسوم وكن سخي النفس والقلب

* آنچه ازنسخه جنگ اصفهان آمده تا اينجا ختم مى‌شود بقيه آن دونسخه ديگر مقابله شده‌است يعنى ازاينجا به بعد آنچه بين الهلالين است ازنسخه عكسى‌است وآنچه ساده است ازمتن خطى ۱۰۱۵ دانشگاه تهران با نسخه عكسى ۲۳۸۰ (درحقيقت چهارنسخه باهم مقابله شده‌است) ـ پايان وصيت نامه درجنگ اصفهان چنين است: «تمت الوصية ، كتبه افقر عبادالله الغني عبدالصمد بن عثمان بن محمد بن الاثير الخراساني في الثامن والعشرين من شعبان المعظم بسنة اثنين وسبعين و سبعمائة»

وثق بمواعیدالله فی‌امرالرزق، فان‌الله تعالی قدتکفل برزق‌کل‌حیوان؛ قال‌الله تعالی: «ومامن دابة فی‌الارض الاعلی‌الله رزقها.»

وآیس عن‌جمیع الخلایق ولاتأنس بهم، و قل‌الحق ولاترکن الی‌احد من‌المخلوقین تطردک عن‌باب‌الله.

وعلیک بخاصة نفسک لقوله علیه‌السلام: «من‌حسن‌اسلام المرء ترکه مالایعنیه»

وکن‌ناصحاً للخلق اجمع، (نافعالهم) [فی‌جمیع احوالهم] واقلل‌من‌الطعام والشراب و النوم والکلام [ولاتأکل الاعن‌فاقة] ولاتتکلم الاعن ضرورة، ولاتنم الامن غلبة‌النوم (والزم صلوة اللیل وصوم النهار) ولاتکثر (الجلوس فی) السماع فانه ینبت النفاق ثم‌یمیت القلب ولاتنکره، فان‌له اربابا. والسماع لایصح الالمن‌قلبه‌حی ونفسه میت. ومن‌کان علی‌غیرهذه‌الحالة فاشتغاله بالصوم والصلوة والاوراد اولی؛ ولیکن قلبک حزینا و بدنک علیلا وعینک دامعة و عملک خالصا و دعائک جیدا [1] وثیابک خلقاناً ورفیقک فقیراً وبیتک مسجداً ومالک فقهاً و زینتک زهداً ومونسک رباً‌کریماً : ولاتؤاخی احداحتی یتبین لک منه سبع خصال :

یختار الفقر علی‌الغنی و یختارالعمل علی‌الغفلة و یختارالاخرة علی‌الدنیا و یختارالذل علی‌العز [ویختارالتوحید علی‌الشرک ویکون‌بصیرا بعمل السروالعلانیة ویکون مستعداللموت.

یابنی، لایغرنک الدنیا وزخرفها [2] فان‌الدنیا خضرة نضرة حلوة ، من‌تعلق بها تعلقت به و من رفضها رفضته (انه لاسبیل لبقائها ) و کن [ فی اللیل و النهار ] مستعدا للارتحال منهاالی‌الاخرة :

(یابنی ، علیک بالخلوة تکن فریدا وحیدا ، منکسرالقلب من خوف الله تعالی تختص بکرامةالله، وعش‌فی‌الدنیا)کانک غریب، واخرج منهاکما دخلت فیها فانک لاتدری مااسمک غدافی‌القیمة»

[وفقناالله لمایحب ویرضی] تمت.

## ترجمهٔ وصیت‌نامه سهروردی به‌فرزندش

ای پسرك من، ترا وصیت می‌کنم به پرهیزکاری وترس از خدای وواجب داشتن حق خدای وپیامبرش وحق مشایخ همه‌شان‌که خدای تعالی‌ازتوخشنود شود.

خدا را بدار درنهان وآشکار، رهامکن تلاوت قرآن را درآشکار ونهان واندیشه وفهم درظاهروباطن‌آن بااندوه وگریه؛ درتمام احکام به‌قرآن رجوع‌کن زیرا قرآن حجت خداست برمردمان؛ حق اورا نگاهدار وازیادگیری آن قدمی فراپس منه.

فقه بیاموز ومباش ازعوام و نادانان صوفیه*

بپرهیزازبازاریان‌که اینان دزدان‌دین‌اند وراهزنان برمسلمین.

---

۱ـ خطی۱۰۱۵ : خیرا

۲ـ خطی ۱۰۱۵ : زهراتها (وعکسی ۲۳۷۰ : زهرتها)

* [که چون در طریقت‌اند به شریعت ننگرند و عوام ایشان خود را واصل دانند،نماز نخوانند و زکات ندهند و روزه نگیرند .... و طاهر نباشند.] م . ش

بر تو باد به‌سنت و جماعت، وباش‌براعتقاد یکتا پرستی وبپرهیز از پدیده‌ها (در دین) چه هر پدیده‌ای بدعت است و هر بدعتی گمراهی است.

با نوجوانان و زنان و فـرق مبتدعه و نیز با توانگران و هوا پرستان میامیز، چه دین ترا می برد .

ازدنیا به‌کم قانع باش. خلوت را پیشه‌کن‌وگریه‌کن بربزهکاریت. حلال خوارباش‌که کلید نیکویی‌هاست، وبه‌حرام دست‌میاز که روز قیامت به‌آتش درافتی. از حلال جامه ساز تا حلاوت ایمان وبندگی رادریابی، ازخـدای ترسان باش و جایگاه خودرا دربرابراوفراموش مکن. نمازشب وروزهٔ روز را زیادترکن وازنمازجماعت روی متاب اگـرچه امـام یامؤذن نباشی. ریاست طلب مباش چه دوستدار ریاست هرگزرستگار نباشد. درقباله‌ها کتابت‌شهادت مکن. در مجالس قضات وسلاطین حضور پیدا مکن. در وصایا دخالت مکن. ازمردمان بگریز چنانکه ازشیرگریزی. برتو باد به‌خلوت نشینی تادین توازدست نرود.

برتو باد به سفرکردن‌تانفس تورام‌گرددکه رسول اکرم فرمود:

«سفرکنید تا سلامت یابید وغنیمت برید.»

جانب دل‌های شیوخ نگاه‌دار. خانقاه بنامکن ودرآن ساکن هم مباش، فـریفتهٔ مدح و غم زدهٔ ذم‌کسان مشو، تا ستایش و نکوهش درنزد توبرابر باشد.

باهمگان خوشخوی باش وفروتنی را برای خدا واجب‌دار، زیراکه رسول فرمود:

«کسی‌که برای خدا فروتنی‌کند خدایش برگیرد و رفعت دهـد وکسی‌که‌کبر ورزید خدای پستش‌کند. «ادب را درهمه حال، باهرنکوکار وتبه‌کار رعایت‌کن. برهمگان چه خرد وچه‌کلان رحمت‌آور. وبرایشان منگرمگربه چشم بخشودگی. وبی‌سبب مخند، چـه خنده از غفلت باشد وآن میراننده دل است، راست‌گفت رسول خدا :

«اگرمی‌دانستید آنچه من می‌دانم هرآینه‌کم می‌خندیدید و پرمی گریستید.»

درامان مباش از مکرخدا [ودرعین حال] نومید مباش از رحمت او وزندگی‌کن میان بیم وامید .

ای پسرك من، رهاکن دنیارا زیرا جستجوی‌آن بی‌دینی آورد. برتوباد به‌روزه و نماز وباش درفقرت پاکیزه وپاکدامن، سبکبار، آدابـدان، پارساوفقه‌دان، برکناراز‌صوفیان نادان. مشایخ را درمال ومقام وتن‌خدمت‌کن وجانب ایشان نگاه‌دار. چیزی‌را انکارمکن مگـرآنچه جماعت مخالفت‌کنند زیرا دراین افکاررستگار نشوی. چیزی ازکس نخواه وبا مردم معارضه مکن. برای فردایت چیزی میندوزکه خدای روزی رسـان است. درمیان فقـرا سخـی‌ترین و گشاده دل‌ترین باش درخشنودی وبخشندگی به‌آنچه‌که ترا روزی‌کرده‌اند. بپرهیز ازبخل و حسد وغل‌وغش زیراکه بخیل وحسود درآتش‌اند. بیان حال خوددرتمام احوال بامردم مکن. خویشتن‌آرای مشو چه‌زینت ظاهرباطن راخراب‌کند. به‌وعده‌های حق درامرروزی اعتمادکن، چه خدای تعالی‌کفالت روزی هرزنده‌ای راکرده است. آنجاکـه‌گوید: «نیست جنبنـده‌ای درروی زمین مگر اینکه برخداست روزی او». نا امید شو از خلق وبا ایشان خو مگیر، حق بگوی وگرایش وآرامش به‌هیچ یك از مردمان نخواه، کـه ترا ازدرخانه خـدا دور سازد.

بر تـو بـاد بـه‌ویژگی شخص خـودت، بقول رسول علیه‌السلام که فرمود: «از خوبی اسلام مرداست تـرك او ازچیزی کـه قصد آن ندارد.» درهمه احوال مفید و خیرخواه مردم بـاش. کم کن غذا وآب وخواب وسخن خودرا، ومخورمگر از بی‌چیزی، ومگومگر به‌ناچاری، ونخواب مگر بـه‌چیرگی بی‌خوابی، پیوسته‌دار نماز شب وروزهٔ روزرا.

به‌مجالس سماع زیاد منشین زیراکه‌آن دوروئی می‌رویاند، وسپس‌دل را میراند. انکار سماع نیزمکن زیراکه بزرگانی دارد؛ وسماع درست نشود مگرکسی‌راکه دلش‌زنده است‌و نفس او مرده؛ واگرکسی برغیراین حال باشد سرگرمی او به‌روزه ونماز باشد بهتراست.

بایدکه دلت اندوهگین باشد وتنت دردمند، چشمت گریان، عملت‌خالص، دعایت‌نیکو، جامه‌ات‌کهنه، یارت درویش، خانه‌ات مسجد، سرمایه‌ات دانش دین، زیورت‌پارسایی‌ومونس تو خدای‌کریم.

کس را به‌برادری مگیر تاهفت‌منش ازاو برتو آشکارشود:

برگزیندرویشی‌را برتوانگری،وعمل‌را برغفلت، وآخرت‌را بردنیا،وخواری‌را برگرامی بودن، ویکتاپرستی را برشرك، وبینا باشد به‌کارنهان وآشکار،وآمادهٔ مرگ باشد.

ای‌پسرك من، نفریبد ترا دنیا وزیورآن زیراکه سرسبزی وتازگی وشیرینی [ها] دارد. کسی راکه دل بدان بست‌اوبدوپیوست، وکسی‌که ترکش‌کرد او نیزترکش‌کرد.

این است‌که راهی برای بقاء آن نیست. پس شباروزآماده رحلت بسوی آخرت باش.

ای‌پسرك من، برتوباد به‌خلوتگهی تاتك وتنها باشی، شکسته دل از بیم خدای تعالی و مخصوص به‌کرامت او. دردنیا چنان بزی همانند اینکه غریبی وبرون شو از آن، آن چنانکه داخل‌شدی درآن، همانا‌که تونمی‌دانی فردای قیامت نام تو چیست.

**تصحیح و ترجمهٔ : محمد شیروانی**

# شجرهٔ الهیّه

## میرزا رفیعا نائینی

رفیع‌الدین محمد بن حیدر حسینی طباطبائی مشهور به میرزا رفیعا نائینی یکی ازحکماء متألّه بزرگ شیعهٔ امامیه است. وی شاگرد شیخ بهائی وملاعبدالله شوشتری وشیخ اجازه واستاد محمد باقر مجلسی و محمد حرعاملی است، درسال ۹۸۸ هجری قمری متولد شده ودرسال ۱۰۸۳ هجری قمری درگذشته ودرتخت فولاد اصفهان مدفون است.

به تاریخ فوتش خردمند گفت

مقام رفیعا مقام رفیع

میرزا رفیعا مشهورترین عالم سادات طباطبائی نائین وزواره واردستان است. میرزا ابوالحسن جلوه حکیم معروف نیمهٔ اول قرن چهاردهم در شرح حال خود از میرزا رفیعاجد خویش چنین یادکرده‌است: «چون این سلسله ازقدیم‌الایام اکثر ازاهل علم بوده‌اند، چنانچه صاحب وسائل، شیخ حرعاملی رحمه‌الله دروسائل جد اعلای مرا که میرزا رفیع‌الدین محمد معروف به نائینی است، وصاحب تصانیف بسیاراست که ازآن جمله حواشی براصول‌کافی است، والان بقعهٔ او در تخت فولاد اصفهان مزار خاص وعام است، در عداد مشایخ اجازهٔ خود می‌شمارد. ومن‌احوال این گذشتگان‌از اقارب می‌شنیدم، شوق‌تحصیل‌درمن‌پیداشد.»

ازمیرزا رفیعا آثار علمی فراوان باقی مانده است مانند: رسالهٔ اقسام‌التشکیک، حل‌شبههٔ‌الاستلزام، حاشیهٔ ارشاد اردبیلی، حاشیهٔ شرح اشارات طوسی، حاشیهٔ شرح حکمة‌العین، حاشیهٔ مدارك الاحکام، حاشیهٔ مختلف وحاشیهٔ قواعد علامهٔ حلی، حاشیهٔ اصول کافی کلینی، حاشیهٔ‌صحیفهٔ سجادّیه، حاشیهٔ شرح مختصر الاصول حاجبی، به عربی، و شجرهٔ الهیّه وثمرهٔ شجرهٔ الهیّه در اصول اعتقادات واجوبة المسائل در عبادات به‌فارسی.

ازرسائل مذکور اندکی‌ازحاشیهٔ اصول کافی‌اودرحواشی‌صفحات وافی‌فیض‌کاشانی چاپ شده ورسالهٔ ثمرهٔ شجره در مجموعهٔ «عامری نامه» از انتشارات یغما درسال ۱۳۵۳ شمسی توسط نگارندهٔ این سطور به‌طبع رسیده است. واکنون رسالهٔ شجرهٔ الهیّه‌که از روی نسخهٔ خطی‌مجموعهٔ‌شمارهٔ ۱۵۹ از موقوفهٔ علی‌اصغرحکمت که در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران‌نگاهداری می‌شود، تصحیح شده، از نظر خوانندگان می‌گذرد.

برای آگاهی تفصیلی ازاحوال و آثار میرزا رفیعا نائینی بایدبه‌تذکرهٔ‌نجوم‌السماء وروضات الجنات وتاریخ فلاسفهٔ اسلام مرتضی مدرسی وفهرست‌های‌دانشگاه‌تهران ومجلس شورای ملی وآستان قدس رضوی و ریحانة‌الادب ونامهٔ‌دانشوران‌مراجعه شود.

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

الحمدلله رب‌العالمین، والصلوة والسلام علی خیرخلقه محمدوآله أجمعین.

اما بعد، چون عظیم‌ترین نعمتی که انسان به‌آن اختصاص یافته، معالم دینیه و معارف یقینیه است، که نجات وفلاح نشأتین به‌تحصیل ونشرآن منوط است، وخسران‌عظیم وعقاب‌الیم به فقدان وکتمانش مربوط ، بندهٔ قلیل البضاعه‌کثیرالمعاصی، محمدبن حیدرالملقب برفیع‌الدین‌الحسینی‌الطباطبائی، نبذی‌ازمسائل متعلقه به‌معرفة الله را درسلک تحریر وبیان منظم گردانیده، برنهجی‌ایراد نمودکه هریک ازمبتدی ومنتهی، علی‌اختلاف المراتب، ازآن منتفع گردند، و این رساله را به«شجرهٔ الهیه» موسوم گردانیده، مرتب ساخت بر مقدمه و هشت مطلب .

## مقدمه

مشتمل است بردو فصل

### فصل اول

## در تقسیم موجود

بدان‌که آنچه عقل ازآثارواحکام ماهیتی شمردچون برآن ماهیت‌مترتب باشدگویندآن ماهیت موجود است، سپس‌موجودیت ماهیت عبارت‌است ازبودنش به‌حیثیتی‌که آنچه ازآثار آن شمرده می‌شود برآن مرتب شود؛ واین معنی‌است‌که عقل ازماهیت انتزاع‌کند، ونشایدکه موجودیت به‌انضمام این‌معنی باشد، چه انضمام خارجی‌به‌چیزی بی‌تقدم وجودآن چیزصورت نبندد؛ وانضمام ذهنی،که درامثال این‌مواضع عبارت ازانتزاع است، هرآینه متأخر از وجود منتزع منه باشد .

وایضاً معلوم است‌که تحقق انتزاع را دخلی‌درموجود بودن نیست، واین معنی‌که از ماهیت منتزع می‌شود وبه‌وجهی ممتاز ازجمیع ماعداست همه‌کس را معلوم است، وکلام در آنکه به‌کنه معلوم است یا به‌وجهی دیگردراین مقام مقصود نیست.

وچون دانستی، که موجودیت چیزی عبارت است از آنکه به‌حیثیتی باشدکه صحیح باشد انتزاع معنی مذکور ازاو،گوییم‌که چون ماهیت موجوده را به‌وجود نسبت دهیم یا ضروری الوجود باشد لذاتها، یاوجودش ضروری نباشد، و نشایدکه ضروری العدم باشد، چه‌کلام درماهیت موجوده است، وقسم اول را واجب الوجودگویند، وقسم ثانی را ممکن الوجود .

وبباید دانست‌که وجوب ذاتی درماهیت مغایرهٔ وجود متحقق نشود، زیراکه‌اگرماهیت معلول وجود باشد باید که وجود موجود باشد، پس واجب نفس وجود خواهد بود، نه مغایروجود.

وایضاً کلام دروجود منتزع بود وضرورت ثبوتش ازبرای ماهیت نظربه ذات ماهیت

وچون موجود باشد موجودیت ماهیت به‌آن‌ممتنع باشد، چنانچه مذکورشد. واگروجودمستند به‌ماهیت باشد بایدکه ماهیت بالوجود والوجوب مقدم بروجود ووجوب باشد. پس آنچه وجود ماهیت فرض‌شده اگرنفس وجود مقدم است تقدم شیء برنفس خودلازم‌آید، واگر مغایراواست موجودیت ماهیت به‌وجودهای متعدده لازم‌آید. وازاینجا معلوم شدکه ماهیت ممکنه‌که هرآینه مغایروجود است، چنانچه افادهٔ وجود خود وجوباً نتواندکرد افادهٔ وجود خود امکاناً نتواندکرد، وماهیت ممکنه محتاج باشد به‌غیردروجود.

وأیضاً بباید‌دانست‌که چنانچه ماهیت‌ممکنه صلاحیت افادهٔ وجود خودندارد (ابتداءً، صلاحیت‌افادهٔ وجود خودندارد)[1] استمراراً؛ زیراکه افادهٔ وجود ازغیر، مقارن متقدم بالوجود معقول نیست، وباعدم تعددوجودمتصورنی. وهمچنین بقای وجود ممکن بی‌مفیدی مجوزنباشد، چه مفیدی‌که افادهٔ وجود می‌کند نفس‌وجود ازاو فایض می‌شود، واستمرار وعدم‌آن امری است‌که به‌اعتباروقوع درزمان لاحق‌می‌شود ومرتبط به‌فاعل نیست، پس‌احتیاج وجود به‌مفید من‌حیث الحدوث والبقاء مختلف نمی‌شود، پس وجود ممکن باعدم علت مجوزنیست.

فصل ثانی

## درابطال تسلسل

بدان‌که تسلسل عبارت است ازترتب امورغیر متناهیه، ومنقسم می‌شود به‌دوقسم، یکی ترتب امورغیرمتناهیه مجتمعه درو‌جود، ودیگری ترتب امور غیرمتناهیه متعاقبه در وجود. قسم اول باطل است به‌چند وجه:

وجه اول ــ آنکه چون دوسلسلهٔ غیرمتناهیه فرض‌کنیم و ازمبدأ معین اخذ نموده، تطبیق نماییم به‌ازاء هرموجودی ازاحدی‌السلسلتین موجودی خواهدبود ازسلسلهٔ دیگر، وچون امور موجودهٔ مترتبه برهم منطبق باشند باهم برابرباشند، وچون بعضی از احدی‌السلسلتین را از مبدأ مفروض اسقاط کنند و از مبدأ دیگر تطبیق نمایند به سلسله‌ای‌که‌کل برآن منطبق بود، همان منطبق باشد وبااوبرابر باشد، چنانچه قبل از اسقاط بعض‌کل بااوبرابر بود، ولازم‌آید مساوات‌کل باجزء، ومساوات‌کل باجزء محال است.

وجه ثانی ــ آنکه تقدم وتأخر متضایفان‌اند، و به‌ازاء هرتأخری بایدکه تقدمی باشد، ونشایدکه احدالمتضایفین متحقق شود بدون تحقق مضایفی دیگر، و اگرسلسله دراحدالطرفین غیرمتناهی باشد هریک ازآحاد سلسله متصف به‌تقدمی وتأخری خواهد بود، پس‌عدم تقدم وتأخرمتساوی خواهد بود، و یک تقدم‌که در اول آحاد سلسلهٔ مفروضه است مقیس به‌خارج است، پس‌عدهٔ تقدمات به‌واحدی ناقص خواهد بودازعدهٔ تأخرات، پس‌عدد احدالمتضایفین ازعدد دیگری ناقص‌خواهد بود، واین باطل است.

وجه ثالث ــ آنکه آنچه متصف به‌تقدم و تأخر است وسط است میانهٔ متأخر ازاو و متقدم براو، و واحد ومجموع دراین حکم مختلف نیستند، چه مجموع اموری‌که متصف به

---

۱ــ نسخه ۶۹ د : ابتداء ، صلاحیت افاده وجود خود ندارد . درنسخه ۱۵۹ نیست.

تقدم وتأخرند حکم امرواحد دارند دراقتضای متقدمی ومتأخری، پس اگرغیرمتناهـی موجود باشد لازم‌آید وجود وسط بی‌طرف، واین محال‌است. وچون کلام درامور مجتمعه در وجـود است وشک نیست که قطع نظرازملاحظه واعتبار اتصاف به‌احـوال نفس امریه دارند مجال مناقشه دراتصاف جمله به‌صفات مذکوره نیست، ونزد متکلمین چون‌اموری‌که دروجود داخل شده‌اند مثل موجودات‌مجتمعه‌اندد‌راحکام مذکوره ادله رادرقسم ثانی تسلسل جاری‌ساخته‌اند، وحکما درجریان ادله درآن قسم مضایقه نموده‌اند. وچون غرض به ابطـال قسم اول تمـام می‌شود براین قدراختصارنموده، درقسم ثانی‌خوض نمی‌نماییم.

## مطلب اول

## در اثبات واجب الوجود جل شأنه

وعمده دراثبات این مقصد اقصی دومسلک است:

مسلک اول استدلال ازموجود ممکن، وتقریرش آنست‌که شک‌نیست دروجود ممکنی، وچون ممکن موجود باشد مفید وجودش باشد، وانتهای به‌واجب‌الوجود یا تسلسل لازم آید، وتسلسل باطل‌است، پس واجب‌الوجود موجود باشد.

مسلک دوم استدلال از نفس وجود، و تقریرش آنست‌که اگرواجب الوجود موجود نباشد اتصاف به‌وجود متصورنخواهد بود. چه‌اتصاف به‌وجـود منحصراست درموجودیت به ذات واستفاده وجود او بدون موجودیت به‌ذات افاده واستفاده متصورنباشد.

## مطلب دوم

## در صفات ثبوتیه

واین مطلب مشتمل است برهفت فصل.

### فصل اول

### در علم باری سبحانه

دراثبات این مطلب دوطریقه است.

**اول طریقهٔ متکلمین**، تقریرش آنست‌که باری عزاسمه فاعل افعال‌محکمهٔ متقنه است،

ازاجرام علویه وانواع سفلیه، خصوصاً نوع انسان که مظهر کمالات عقلانیه ومحاسن جسمانیه است. وبا آنکه عقول کامله ازادراک اکثرآن عاجزند، وهریک به‌قلیلی از آن پی بـرده‌اند، آنچه ازاتساق و انتظام کارخانه صنع مدرک هریک گشته برهانی‌است واضح ودلیلی است لایح برکمال علم وحکمت صانع بیچون تعالی عمایقولون.

اگر گویندکه این دلیل دلالت می‌کند برعلم صانع افعال محکمهٔ متقنه وشایدکـه این افعال به‌غیرواجب مستند باشد، پس‌علم واجب، ثابت‌نگردد.

گوییم‌که ممکن مادام‌که وجودش نسبت به‌علت واجب نگـردد موجود نتواند شد. و نسبت به‌ماهیت ممکنه وجود ماهیتی واجب نگردد، چه‌آنچه فی‌ذاته عاری از وجود ووجوب باشد غیر، نظر به او، واجب نباشد، ووجوب بالغیر که حقیقةصفت غیراست مصحح وجوب‌غیر به او نشود.

وایضاً گوییم که چنانچه عقل حکم می‌کند به‌آنکه صانع این افعال عالم است، حکم می‌کند به‌آنکه صدوراین افعال ازاو به‌قصد وشعور است، وقصد به‌چیزی مادام‌کـه واجب نگردد متحقق نشود؛ وموجب قصد این افعال اگرذات وصفات‌این فاعل است، پس‌آنچه در خلق اواست ازاتساق‌وانتظام واشتمال برصورعلمیه متسقات‌کافی است درحکم به علم‌موجدش تامنتهی شود به واجب‌الوجود؛ واگرفاعل این افعال است وناچاراست از انتهای به واجب، پس شک نیست درآنکه موجب قصد این امـور متصفه به‌غایت انتظـام واشتمال برفواید و مصالح عالم باشد وایجاب این‌قصد از او به‌علم باشد.

**دوم طـریقهٔ حکما**، وتقریرش آنست‌کـه چون از احـوال نفس ناطقه تفتیش نماییم معلوم گرددکه مدار ظهور و انکشاف بر تجرد و عدم تعلق به‌مواد است، چه بـه‌نقص تعلقات مواد و ازدیاد حالت تجرد انکشافات متزاید و متکامل گردد، و به‌ازدیاد تعلق مواد و انغمار درآن، علوم و انکشافات متناقص و متزایل گردد؛ و به‌تکرر ملاحظهٔ این احوال علی‌اختلاف الاوقات و تشارک جمیع نفوس درآن‌معلوم گرددکه مناط علم تجرداست، وچون‌واجب‌الوجود دراعلی مراتب تجرد است به‌کمال علم متصف باشد، وذات وصفت ذاتیه‌که مرجعش به‌ذات است براو پوشیده نباشد، وآنچه بی‌توسط واسطه ازمقتضیات ذات‌وصفات باشدبراومنکشف باشد، وبرتقدیرتحقق واسطه حکم ازواسطه به‌مقتضای او تعدی‌کند، و اختفای ذره‌ای از او مجوز نباشد.

اگر گویندکه اتصاف واجب‌الواجب به‌علم ممکن‌نباشد، زیرا که علم بالضرورة متعلق به‌معلومی باشد، ومعلوم علم واجب نشایدکه ذاتش باشد، چه عالم را بایدکه نسبتی به‌معلوم باشد و نسبت بی‌تغایرمتصور نشود؛ ونشایدکه غیرش باشد، چه علم به‌اشیا خصـوصاً قبل از وجود اشیا به‌ارتسام‌صوراشیاباشد، وارتسام صوراشیاء متغایره درذات احدی مجـوز نباشد، چه تکثردراحدی من جمیع الوجوه باطل‌است.

گوییم که جایز است‌که ذاتش معلوم باشد، ونسبت مقتضی تغایر ذاتـی نیست وتغایر اعتباری متصوراست وجایزاست‌که غیرش معلوم باشد وذات واجب را درعلـم به‌غیراحتیاج به‌صور مرتسمه نیست. چه اشتراط به‌صورمرتسمه جهت حصـول ارتباطی است‌کـه مصحح

انکشاف باشد، وارتباط اشیا به‌ذات واجب اشد است از ارتباط صور معقوله به‌نفوس، چه ربط اشیا به‌واجب تعالی ربط فاعلی‌است، وربط صورعلمیه به‌نفوس ربط به‌قابل، وربط به فاعل اشد است ازربط به‌قابل.

اگر گویندکه ربط به‌قابل باوجود مقبول موجب انکشاف است، وارتباط به‌فاعل در حالت عدم فعل نه‌ارتباطی‌است که موجب انکشاف تواند بود، چه انکشاف معدوم صرف‌را تصور نتوان‌کرد.

گوییم که چنانچه حصول صورت مناسبهٔ چیزی قابل را شایدکه مصحح انکشاف‌باشد وارتباط صورت مناسبهٔ به‌ذی صورت به‌اعتبار حصول صورت است در قابل، به‌توسیط ذی صورت یابه وساطت امور مناسب ذی صورت، وارتباط فاعل موجب اشد است از ارتباط صورت، چه صورت‌تابع است‌وفاعل متبوع، شایدکه حصول فاعل ذاتش را موجب‌انکشاف اشیا باشد. و چنانچه شایدکه قابل صورت مناسبه شیء عالم به‌آن شیء باشد، وارتباط عالم به‌معلوم در این صورت ارتباط قابل صورت مناسبهٔ شیء به آن شیء باشد وعلم به‌معدوم براین‌نحونزد عقل مجوزباشد، شایدکه ارتباط به فاعل‌که اشد ازارتباط به‌قابل صورت‌است مصحح انکشاف باشد.

وباید دانست که مرتبهٔ اول از مراتب علم واجب علم به جمیع موجودات است به ارتباط فاعلیت، ومرتبهٔ دوم به‌اعتبارحضورصورمناسبهٔ اشیابا اعیان مناسبه. ومرتبهٔ دیگربه‌اعتبار حضور اشیا بأنفسها. وحق آنست که انکشاف در این مراتب مختلف نیست، واختلاف در وجود وعدم اشیا وصوراشیااست ودرجمیع احوال‌حقایق جمیع اشیا منکشف است‌به‌انکشافی که اتم ازآن متصور نباشد. وقبل‌ازاین مراتب مرتبه‌ای است‌که همه اشیا معلومند درآن‌مرتبه به‌نفس معلومیت ذات، واین‌مرتبه‌که علم اجمالی به‌کل وعلم تفصیلی به‌ذات است ومرتبهٔ اول ازمراتب سابقه‌که علم تفصیلی‌است به‌کل، مرتبط ومتعلق به‌ایجاد اشیانیست، وقبل از ایجاد حاصل است. ودومرتبهٔ دیگرازایجاد متأخراست. ودرجمیع مراتب اشیا ازماهیات ومعلومات تصوریه وتصدیقیه معلوم ومنکشف‌اند، وماهیات حقیقیه ومتعلقات علوم تصدیقیه‌کلها بتحققها فی‌مراتبها معلومند وذره‌ای مختفی نیست.

وباید دانست‌که علم باری به‌اشیابه‌نحوی است‌که تغیروتبدل به‌آن راه نیابد، زیراکه آنکه معلوم واجب است لذاته‌الاحدی ظاهر و منکشف گشته، وآنچه لذاته اورا ثابت است ثبوتش ازلی وابدی است. پس زوال بعداز حصول و حصول بعدازفقدان مجوزنباشد، سپس علم به‌متغیرات زمانیه بایدکه برنحوارتباط بزمان‌باشد، وبایدکه علمی باشدکه به‌تغیر اوقات وازمان متغیرنگردد. پس علم واجب، به‌آنکه زید هست یابود یاخواهد بود، براین نحواست وجودزید وقتش حصه‌ای است از زمان که مسبوق است به حصهٔ معینه و سابق است به حصهٔ معینه، وعلی‌هذا القیاس.

اگر گویندکه هرگاه واجب تعالی عالم باشد درازل به‌وجود حوادث در اوقات معینه واجب خواهد بود وجود حوادث درآن اوقات، زیراکه از فرض وقوع عدمش انقلاب علم واجب به جهل لازم آید، و این محال است، و آنچه از فرض وقوعش محال لازم آید

محال باشد.

گوییم : محال ازاجتماع علم وعدم وقوع متعلقش لازم آمده، وغایت آنچه براین مترتب شود آنست که اجتماع علم ووقوع متعلق نظر به‌ذات هردویا احد هما لازم باشد، واین جایز است، چنانچه گوییم که وقوع هریك ازوجود وعدم متعلق علم دروقتش مقتضی آنست که منکشف باشد برذات مستجمع شرایط علم، پس در این صورت محال ازتخلف مقتضی از مقتضی لازم آمده، نه ازعدم مقتضی، وچون عدم مقتضی محال نباشد وجودش واجب نباشد.

اگر گویند که چون واجب تعالی عالم لذاته است چگونه علمش مستند به‌غیر باشد، چه مقدمهٔ اول مستلزم وجوب عالمیت است نظر به‌ذات، ومقدمهٔ ثانیه مستلزم امکان حصول علم نظر به ذات، واجتماع وجوب وامکان نظر به‌ذات واحد ممتنع است.

گوییم که علم واجب ازآن حیثیت که علم خاص است تابع معلوم است، وازآن حیثیت که انکشاف است قطع نظر ازخصوصیت ثابت است لذاته.

وتوضیح این مقال آنست که ذات واجب به‌ذاته مقتضی آنست که آنچه در وجود داخل شود به‌هرسبب که باشد براومنکشف باشد وازآن حیثیت عالم است به‌ذاته، واز این حیثیت مقتضی وجود اشیا نیست، وخصوصیت علم ازآن ناشی است که اشیاء مخصوصه برانحاء مخصوصه وجود می‌یابند به‌اسباب موجبهٔ آن، وانتهای شرایط واسباب ازهمه وجوه به واجب لازم نیست، چون لازم ماهیت که من حیث اللزوم علت خارجه نخواهد اگرچه من حیث الوجود علت طلب است.

فصل دوم

## درقدرت باری جل شأنه

بدان که قدرت را بردومعنی اطلاق کنند، یکی بودن فاعل به‌حیثیتی که اگرخواهد کند واگرنخواهد نکند، واهل علم قاطبة به‌قدرت واجب به‌این معنی قایلند. ومعنی دوم بودن فاعل به‌حیثیتی که اگرخواهد کند، واگرنخواهد نکند وهریك ازکردن ونکردن نظربه ذاتش صحیح باشد، ومراد به‌صحت نظربه‌ذات دراین مقام آنست که ذات موجب احدالطرفین وموجب مشیت موجبه اونباشد. وجمیع ملیین به‌قدرت واجب به‌این معنی قایلند. وقول به‌قدرت به‌معنی اول با عدم قول به صحت مذکوره ، بلکه به وجوب مشیت نظر به ذات را قول به ایجاب می‌نامند .

ودلیل برقادریت به معنی اول آنست که چون افعال محکمه متقنه می‌باید که، از عالم، به‌قصد وشعورصادرشده باشد، پس قطع نظرازقصد ایجاد فعل ومشیت متعلقه به‌آن فعل وعدم فعل جایز باشد، وبه‌قصد ومشیت فعل صدوریابد، وبرعدم مشیت عدم صدور فعل مترتب گردد. و ایضاً عدم قدرت به این معنی عجز است و عجز نقص است و نقص برواجب الوجود روا نیست .

ودلیل برقادریت واجب به‌معنی ثانی که معنی مشهور قدرت است آنست که اشیاء فی‌أنفسها بحسب وجوداتها مختلفند درمصالح و حکم مترتبه برآن، وفاعل عالم به‌مصالح و

منافع اشیاء که قصدش تعلق به ایجاد گیرد برنحو نافع موافق حکم و مصالح، لکونها بهذه الحیثیة، متعلق خواهد گشت و نظر به ذاتش قطع نظر از نفع و مصلحت انحاء وجود معلول مختلف نخواهد بود و ذاتش موجب تعلق قصد به نحوی نه از جهت نافع بودن و بر وفق نظام و مصالح بودن اشیا نخواهد گشت و وجوب تعلق قصد به معلول ناشی از حال معلوم خواهد بود نه از ذات علت، و همین است معنی صحت فعل و ترك نظر به ذات.

و ایضاً گوییم که عالم حادث است، و هر گاه که عالم حادث باشد فاعل عالم قادر باشد. اما اول به اجماع، و اما ثانی به واسطهٔ آنکه از ایجاب بر تقدیر حدوث عالم تخلف از موجب تام لازم آید و تخلف از موجب تام محال است، پس ایجاب بر تقدیر حدوث جایز نباشد، و قدرت بر تقدیر حدوث لازم باشد.

اگر گویند که حجیت اجماع به شرع ثابت شده و ثبوت شرع موقوف است بر ثبوت قدرت، پس اثبات قدرت به اجماع صحیح نباشد.

گوییم که توقف شرع بر ثبوت قدرت به این معنی ممنوع است، بلکه ثبوت قدرت به معنی اول کافی است، و بعد از تمسك به قدرت به معنی اول در اثبات شرع، قدرت به معنی ثانی را به حدوث ثابت به شرع اثبات نماییم.

و باید دانست که چون صحت فعل و ترك نظر به ذات در قدرت معتبر است، عدم خلو ماهیت از لزوم احدالطرفین که از غیر ذات فاعل ناشی باشد منافی آن نیست.

اگر گویند که قدرت بر فعل قبل از فعل متحقق است و اتصاف ذات به او ازلی است یا با فعل حادث شود؟ اگر قبل از فعل متحقق باشد لازم آید امکان وجود فعل به حسب وجود قدرت، چون قدرت عبارت است از صحت فعل و اگر حادث باشد لازم آید حدوث صفت حقیقیه. گوییم که قدرت قدیم است، و از قدم صحت فعل بر نحوی که متعلق قدرت است لازم نمی‌آید صحت عدم فعل.

و بدان که چون واجب الوجود محض وجود است و وجود ممکنات معنی واحد است اگرچه مختلف النسبه است به ماهیات و ماهیات ممکنه مشترکند در آنکه ابا از وجود ندارند. پس هر ماهیتی که وجودپذیرد و هر آئینه‌پذیرای وجود از موجودی خواهد بود صحیح خواهد بود صدورش از ذات واجب، چه هر چه پذیرای وجود از معلول باشد بر تقدیری که معلول مفیض تواند بود اما نخواهد داشت از پذیرایی وجود از وجود محض؛ و هر گاه از معلول صادر از علت صحیح باشد صدور وجودی، از علت به طریق اولی صدور آن وجود صحیح باشد. و بر تقدیری که اختلاف وجودات ممکنات به شدت وضعف به اختلاف حقایق وجودات باشد شك نیست که این نحو اختلاف مانع صحت صدور اضعف از قادر بر اقوی نباشد. و چون واجب الوجود را ماهیتی نیست مغایر انیت نشاید که اختلاف ماهیت مانع صحت صدور باشد، و انیت را با ماهیت تخالفی نیست که مانعیت صدور را شاید که انیت محقق در ماهیات ممکنه است.

فصل سوم

## درآنکه باری تعالی حی است

زیراکه حی عبارت است ازذاتی که عالم وقادر تواند بود، وواجب‌الوجود عالم و قادراست، پس حی بوده باشد. واز اهل البیت علیهم‌السلام منقول شده که هرمعنی که مدرك نفوس وعقول شود مخلوق باشد ولایق وسزاوار به‌جناب احدیت نباشد و موصوف به‌آن، در حقیقت، مخلوق باشد. وچون واجب‌الوجود واهب‌علم وقدرت وحیات باشد عالم وقادروحی براواطلاق‌توان‌کرد. ودورنیست که مراد آن باشدکه واجب‌الوجود معطی‌ومفیض این‌کمالات است، ومعطی‌هرکمالی موصوف به‌آن‌کمال باشد بروجه اتم اکمل، واتصاف واجب‌الوجود اتم اتصافات است،که مرجعش به‌اتحاد حقیقی وعینیه است به‌اکمل‌کمالات که ازشایبهٔ نقص امکانی مبراست. وچون هرمعنی که ذهن به‌آن احاطه نماید ازحلیه وجوب عاری باشد ودر سلك ماهیات مخلوقه ممکنه منسلك، هرآینهٔ صفات‌کمالیه واجب را نشاید و اتصاف به‌آن، جناب احدیت را لایق نباشد.

فصل چهارم

## درآنکه باری تعالی جلت عظمته مرید است

بدان‌که چون نسبت ایجاد وعدم‌آن به‌ذات قادرازآن حیثیت‌که قادر است مساوی‌است ومادام‌که فاعل موجب اثرنباشد ایجاد صورت نبندد ونشایدکه وجوب معلول نسبت به‌واجب مستند به‌امرمباین باشد، چه متصور نیست‌که موجب معلول غیرعلت باشد، وایضاً موجب غیر نسبت به‌مطلق فعل جایز نباشد، چه موجب شیء بایدکه موجود باشد پیش ازاو، وسابق برجمیع ممکنات جز «واجب» نباشد، پس بایدکه فاعل به‌حیثیت وجهتی غیرجهت قدرت موجب باشد، واین جهت را «اراده» نامند، وفاعل را به اعتبار این صفت «مرید» گویند.

وبدان که علم به‌نفع کافی است در صدور از فاعل، والا آنچه متصور شودکه موجب صدور باشد عزم فاعلی‌است، ومعلوم است‌که چیزی‌غیرعلم به‌نفع وعزم فاعل برفعل درایجاب فعل ازمختاردخیل نیست، لیکن اگرعزم محتاج. به‌علت باشد ودرتحقق علم به‌نفع‌کافی نباشد تسلسل درعزم لازم آید، واگرعزم محتاج به علت نباشد تعدد قدیم بالذات، و نشایدکه عزم مستند به‌ذات باشد ایجاباً ، چه ایجاب عزم منافی اختیار است به‌معنی مشهور، ولهذا محققان امامیه ورؤساء معتزله قایل شده‌اند به‌عدم زیادت «اراده» بر «داعی» یعنی‌علم به‌نفع.

فصل پنجم

## درآنکه باری سبحانه و تعالی‌سمیع وبصیراست

بدان‌که اتصاف حق سبحانه به سمع وبصرازضروریات ملت اسلام است، و نشایدکه

اطـلاق سمیع و بصیر بر او بـه معنی ادراك به آلات باشد، چه باری سبحانه ازآلات منزه است، بلکه تحقق سمع و بصردراوعبارت است ازانکشاف وظهور اموری که درادراك حیوانی به توسیط آلات منکشف می‌شوند، و بـراو انکشافی اتم واکمل بی‌مدخلیت آلت وتوسیط جسمی‌شفاف وسمیع وبصیربودن اوعبارت است ازبودن به‌حیثیتی که چون مسموع ومبصر در وجود آیند مدرك او باشند به‌نحومذکور.

فصل ششم

## درآنکه باری تعالی متکلم است

بدان‌که تکلم باری سبحانه ازضروریات دین اسلام واکثرادیان سابقه است، و چـون ثبوت شریعت ونبوت برثبوت‌کلام توقف ندارد اثبات‌کلام به‌این طریق صحیح باشد.

وایضاً تکلم نزدما عبارت ازقدرت برکلام است، وچـون عمومیت قدرت ثابت شده پس قدرت برایجاد کلام‌که عبارت ازتکلم است ثابت‌باشد.

ومتکلمین را درمعنی‌کلام وقدم و حدوثش آرای مختلفه است، و حق آن است‌که‌کلام «واجب» اصوات وحروفی است‌که از او صادرشده وبه‌غیرذات واجب قائم است، وتکلم‌که عبارت ازقدرت برایجاد کلام است صفت واجب است وصادرازواجب حادث است وصفت واجب قدیم است.

واشاعره گویند که‌کلام باری صفتی‌است قائم به ذات اوو‌قدیم است. وحنابله وکرامیه کلام واجب را حروف واصوات قائمه به‌ذات دانند. لیکن حنابله حروف واصوات قائمه به ذات راقدیم دانند وکرامیه حادث.

ودلیل برآنکه‌کلام الله حروف واصوات است، نه‌صفت ذات، آنست‌کـه تکلم به‌نقل ثابت شده ، وثابت به‌نقل تکلم به‌حروف واصوات‌است.

وایضاً قدرت برکلام به‌غیر این معنی متصور نیست.

وایضاً نص و اجمـاع دال است براتصاف‌کلام الله بکـونه عربیـاً و منزلا علی‌النبی ومسموعاً بالاذان ومکتوباً‌في المصاحف ومفصلا الی‌السور والایات وقابلا للنسخ و امثال‌آن، وموصوف به‌این‌صفات‌الفاظ واصوات است، لاغیر. وایضاً‌کلام را اطلاق برالفاظ واصوات کنند، موجوده یا مخیله، وبرمدلولات ومعانی‌آن ولومجازاً، لاغیر، و حصول معانی وتخیل‌ـ الفاظ مرجعش به‌علم است، وصفتی‌مغایر علم نیست، پس‌کلام صفت حقیقیه مغایرصفات سابقه نباشد. وآنچه اشاعره گویند «که‌کلام باری صفت حقیقیه‌ای است مغایرعلم و قدرت، وازلی است و در ازل به‌صفـات الفـاظ متصف نیست»، و این را کـلام نفسانی نامند، معقول و متصور نباشد .

## تکمله

### [درآنکه کلام باری تعالی صادق است]

چون‌معلوم شدکه‌کلام الله الفاظ وعبارات صادره ازذات اواست وافعال به‌اراده ازآن ذات صادر می‌شود وصدور افعال ازجهت علم به‌نفع است، وکذب‌کلام واجب‌الوجود نافع درنظام وموافق مصالح نیست، چه تجویزکذب براوموجب رفع وثوق و جـرأت برمخالفت است وبه حکمت ارسال رسل ووضع شرایع‌که موجب نجات‌عباد وصلاح معاش ومعادانسان است مخل است، پس صدورکذب از او مجوز نباشد. وایضاً اجماع ونصوص قاطعه دلالت برعدم صدورکذب ازباری تعالی بل برعدم جوازصدورکذب ازاومی‌کند، وصـدق انبیا به معجزات‌باهره، بی‌مدخلیت‌کلام باری تعالی وصدقش، ثابت‌شده است.

فصل هفتم

### درآنکه واجب الوجود ازلی وابدی‌است

بدان‌که چون وجود نظربه‌ذات واجب ضروری است وعـدم نسبت به‌ذاتش مستحیل، پس‌عدم مطلقاً براو روا نبود، وموجود باشد ازلا وابداً ؛ ومـراد به‌موجودیت ازلا وابداً در این مقام نه وجود درزمان غیرمتناهی الطرفین است، زیراکه وجود واجب‌متعالی‌اززمان‌است، چه زمان ظرف قابل تغیر است، و تغیرذات واجب روا نیست، بلکه مرادوجودی است‌که از انحاء عدم، حتی عدم سابق وعدم لاحق، معرا ومبرا باشد، وموجود براین نحواگر در زمان بودی زمان وجـودش غیر متناهی الطـرفین بودی، و حالت استقرار وجود را از آن حیثیت که اصلا منتسب به تغیر نباشد «سرمدیت» گـویـنـد و نسبت متغیر به‌ثابت را «دهر» گویند، چنانچه نسبت متغیر به متغیر را «زمان» نامند.

## مطلب سوم

### درصفات سلبیه

مشتمل برهفت فصل

فصل اول

### درآنکه واجب الوجود مرکب‌نیست ومنزه است ازاجزاء خارجیه واجزاء عقلیه

چون هرچه ازاجزای خارجیه مرکب باشد محتاج باشد دروجود خارجی به‌هریك از اجزاء ، وشك نیست‌که اموری‌که هیچگونه احتیاج میانه‌آنها نباشد واحد حقیقی‌آزآنها بهم

نرسد، پس اگر واجب را جزء باشد باید که بعضی ازاجزاء محتاج به‌بعضی‌باشند، ومحتاج به‌خارج ازخود ممکن باشد ضرورة ، ومحتاج به ممکن احق است به امکان. پس از ترکیب واجب‌امکانش لازم‌آید، پس واجب‌مرکب نتواند بود از اجزای‌خارجیه.

وچون ترکب ازاجزای عقلیه عبارت است ازانحلال ماهیت درعقل به‌اجزایی که در خارج باهم وباماهیت متحد باشند، وچنین ترکیبی متصور نباشد درآنکه وجود عقلی مقابل خارجی براو روا نبود، وآنچه ماهیتش انیت خارجیه باشد نشاید که موجود باشد به‌وجود غیراصیل، پس‌واجب الوجودکه ماهیتش مغایر انیت نتواند بود ترکب او از اجزای عقلیه مجوز نباشد.

فصل دوم

## درآنکه واجب الوجود را شریك نبود یعنی دوذات به وجوب وجود متصف نتوانند بود

واستدلال برین مطلب به دووجه توان‌کرد:

**وجه اول** آنکه نشاید که وجود واجب مغایر ذاتش بود، بلکه ماهیت واجب نفس وجود بود. ومعلوم است که وجود را حقایق متخالفه درتمام ماهیت نیست، پس اگر واجب الوجود متعدد باشد نشاید که تعین احدهما باهریك مستند به‌غیرباشد، چه‌آنچه درتعین محتاج به غیرباشد دروجود نیزمحتاج به‌غیرباشد ومادام که شیء متعین نشود موجود نشود، و محتاج به‌غیر، دروجود، واجب‌الوجود نباشد.

ونشاید که تعین هریك مستند به‌حقیقتش باشد، زیرا که چون وجود را حقایق مختلفه در تمام ماهیت نیست وترکب درحقیقت واجبی‌مجوز نیست متعدد مفروض متفق‌الحقیقة باشند، و تعینات مختلفه امور متفق‌الحقایق به حقیقتشان نتواند بود، پس‌واجب‌الوجود متعدد نباشد.

**وجه دوم** آنکه وجود ممکنات که معنی واحد بدیهیه است نسبتش به‌متعدد مفروض از وجود واجبی واحد است، ونسبت ماهیات ممکنه نیز به‌متعدد مفروض درجواز صدور مختلف نیست، پس‌اگردوواجب باشند نشاید که ممکنات به‌هریك واقع شوند، چه صدور معلول‌واحد شخصی‌ازعلتین مستقلتین‌مجوز نیست؛ ونشاید که به‌احدهماواقع‌شوند دون دیگری، چه‌اختصاص صدور به‌احدهما بی‌مرجحی ممکن نیست ومرجحی‌درصورت مفروضه متصور نیست، پس‌اگر واجب متعدد باشد ممکنات واقع نباشد . وشاید که آنچه درکلام مجید واقع شده که «لوکان فیهما آلهة الاالله لفسدتا» اشاره به این وجه باشد.

فصل سوم

## درآنکه حلول برواجب‌الوجود مجوز نباشد

بدان که‌آنچه حال درمحلی باشد صفت اوباشد، وهرصفت معینه در وجود محتاج به

موصوف باشد، وآنچه به‌خصوصیت محتاج به‌غیرباشد واجب‌الوجود نباشد. وآنچه چیزی‌در اوحال باشد صحیح خواهد بود اتصافش به‌حال، و اتصاف به‌اعتبار حلول حال در آن محل خواهد بود.

وحال خالی نیست ازآنکه صفت‌لایقه به‌محل باشد باصفت غیرلایقه به‌محل، اگرصفت لایقه باشد چون واجب فی‌حدذاته خالی باشد از آن هرآینه فی‌ذاته ناقص باشد و مستکمل به‌غیر،که معلول واجب است؛ واگرصفت غیرلایقه به‌محل باشد اتصاف واجب به آن نقص باشد، ونقص واجب واستکمالش به‌غیرمجوز نیست به اجماع .

وایضاً گوییم که اگرصفت لایقه نباشد معلول واجب نشود، ومعلول‌غیرواجب نیزنتواند بود؛ واگرصفت لایقه باشد لیاقت وکمالیتش به‌اعتبارنحووجودش باشد، یابه‌اعتبار خلط به عدم ونقصان وجود؛ نشایدکه به‌اعتبار محض‌وجود مفاض از واجب باشد، چه وجود مفیض اکمل واتم ازوجود مفاض باشدومستکمل به‌وجود مفاض نشود؛ واگر به‌اعتبار خلط به‌عدم باشدکه از لوازم امکان است لازم آیدکه عدم‌کمال وجود باشد، وشرکمال خیر، و نقصان کمال تمام؛ وهمچنین لازم آیدکه متصف فی‌حد ذاته به‌چیزی موصوف باشد به‌عدم آن، پس صفت زایده لایقه متصور نباشد. و از اینجا معلوم شدکه اتصاف واجب به‌صفات زایده مجوز نباشد .

فصل چهارم

## درآنکه واجب‌الوجود متحیز نیست و لذت مزاجیه والم مطلقاً بر او روا نیست

اگر واجب‌الوجود تعالی‌شأنه متحیز باشد، متحیز بالذات باشد یامتحیز بالطبع باشد؛ نشایدکه متحیز بالطبع باشد، چه تحیز بالطبع بی‌علاقهٔ حلول متصور نشود؛ و نشایدکه متحیز بالذات باشد، زیرا که هرچه متحیز باشد منقسم باشد، به‌نحوی از انحاء انقسام، به‌اجزای متقدره، واجزای متقدره یامتخالف بالحقیقه باشند، یا متوافق بالحقیقه .

وبرهرتقدیر،کل متخالف الحقیقه باشد باهریك از اجزا، یانه، اگرکل واجزاء مختلفة الحقایق باشند هریك ازاجزاء ممکن باشند، چه تعدد واجب مجوزنباشد، وانقسام واجب به ممتنع متصورنگردد، وچون جزء ممکن باشدکل واجب‌نباشد، چه‌وجود منقسم به‌حقایق مغایره وجود نشود. وایضاً حقیقت مرکبه ازممکنات احق است به‌امکان.

و اگر اجزاء متوافق‌الحقیقه باشند حقیقت‌کل نفس‌انیت او نباشد وحقیقت مغایرهٔانیت واجب نبود، وازاینجا معلوم شدکه واجب‌الوجود جسم نباشد.

وتوابع مزاج ازلذت مزاجیه والم براو روانبود، والم غیرمزاجی نیزبراو روانیست، چه الم ادراك منافی است ازآن جهت‌که منافی‌است؛ ونشایدکه ممکن منافی‌واجب‌الوجود باشد، زیراکه واجب مبدأ ممکنات است، وچیزی منافی‌مبدأش نباشد. ونشایدکه ممتنع منافی باشد، زیراکه ممتنع را وجود متصور نباشد، وعدمش منافی نتواندبود.

فصل پنجم

## درآنکه واجب‌الوجود متحد به‌غیر نتواند بود

بدان‌که اتحاد واجب با واجب دیگر ، چون تعدد واجب ممتنع است، مجوزنباشد، و اتحادش به‌ممتنع، چون وجود ممتنع، مستحیل باشد، واتحادش به‌ممکن مستلزم وجوب ممکن یا امکان واجب باشد ، پس واجب‌الوجود متحد به‌چیزی نباشد.

فصل ششم

## درآنکه واجب‌الوجود به‌آلات جسمانیه مرئی نشود

چون آن‌که به‌آلات جسمانیه مرئی‌شود متقدر ومتجزی باشد، وواجب‌الوجود متقدر و متجزی نتواند بود، پس‌واجب به‌آلت جسمانیه مرئی‌نشود. وبدان‌که ادراك به‌غیرصورمدرکه مارا به‌آلات‌جسمانیه حقیقةً رؤیت نباشد، و اگررؤیت برآن اطلاق شود مجازباشد. ونقلیات داله برجوازرؤیت‌محمول بررؤیت غیرحقیقیه باشد، ونقلیات‌وارده درعدم جواز رؤیت‌محمول بررؤیت به‌أبصار وآلات جسمانیه باشد.

فصل هفتم

## درآنکه واجب‌الوجود دروجود واتصاف به‌صفات‌کمالیه محتاج به‌غیر نباشد

وهرچه غیرواجب است به‌واجب محتاج باشد، چون واجب‌الوجود بایدکه نفس‌وجود باشد واتصافش به‌صفات‌کمالیه لذاته باشد احتیاجش به‌غیرجایز نباشد، وچون ممکن بذاته موجود نتواند شد هرچه غیرواجب است محتاج به‌واجب باشد.

## تتمه

آنچه، جمعی، ازصفات مغایرهٔ صفات سابقه دانسته‌اند مثل ید، ووجه، وقدم، ورحمت، ورضا، وکرم، وتکوین راجع‌اند به‌صفات مذکوره ومغایرآن صفات نیستند؛ چه یدعبارت‌از قدرت است، ووجه ازوجود، وقدم‌ازبقا، ورحمت ورضاوکرم ازارادات خاصه، وتکوین از قدرت واراده؛ چه تکوین صفتی‌است‌که‌کون بعدازعدم براو مترتب می‌شود، وکون مترتب می‌شود برفاعل به‌حیثیتی‌که صحیح باشد ازاو فعل، به‌آنکه چون خواهد بکند، و برخواستن او فعل مترتب شود، پس ترتب فعل برقدرت واراده باشد، وکون اشیاء محتاج به‌صفتی دیگر نیست، ودلیل برصفات مغایرهٔ صفات مذکوره سابقه نیست.

# مطلب چهارم

## در افعال

واین‌مطلب مشتمل است برده فصل.

فصل اول

### در تقسیم افعال و تحسین و تقبیح عقلیین

بدان‌که فعل صادراز فاعل مختارباشد یاازغیرفاعل مختار، وقسم ثانی متعلق مدح وذم وثواب وعقاب نشود، وقسم اول اگر فاعلش مستحق ذم یا عقاب برآن فعل باشد آن فعل را قبیح گویند. واگرفاعل مستحق ذم یا عقاب برآن فعل نباشدآن فعل راحسن گویند.

ومتکلمین را درآنکه حسن وقبح به‌حکم عقل یا به‌حکم شرع است خلاف است: علماء امامیه ومعتزله به‌حسن وقبح عقلی قائل شده‌اند، واشاعره به‌حسن وقبح شرعی‌قائل شده، انکار تحسین وتقبیح عقلی نموده‌اند؛ واین اختلاف درحسن وقبح به‌معنی مذکور است، نه درحسن وقبح به‌معنی ملایمت غرض و‌منافرت غرض، ونه درحسن وقبح به‌معنی کمـال بودن صفت و نقص بودن صفت، چه‌حکم عقل به‌حسن وقبح به‌این دومعنی محل‌خلاف نیست.

وقائلون به‌حسن و قبح عقلیین اختلاف کرده‌اند، درآنکه حسن وقبح فعل لذاته است، یا به صفت حقیقیهٔ لازمه است، یا به وجوه واعتبارات وبعضی‌فرق کـرده‌اند میان حسن وقبح و گفته‌اند که قبح به صفت مقتضیهٔ قبح است، وحسن به‌صفت مقتضیهٔ حسن نیست. وحق‌آنست که هرگاه حسن وقبح عقلی باشد به‌هریك ازاین وجوه تواند بود. پس‌درفعل شاید که حسن‌وقبح لذاته باشد، چون صدق وکذب، وشاید که به‌صفت لازمه باشد، چون ظلم وعدل‌من‌حیث‌الفساد والصلاح، وشاید که به‌وجوه واعتبارات باشد، چون رخص شرعیه که ازآن جهت کـه متعلق رخصت شارع است حسن‌الفعل وراجح عمل است.

وبدان‌که حسن را چنانچه به‌معنی مذکـورکـه نقیض قبح است استعمال کنند، به‌معنی بودن فعل به‌حیثیتی که فاعلش مستحق مدح یاثواب باشد نیزاستعمـال نمایند، وبه‌اطلاق اول فعل حسن منقسم به چهار قسم باشد، زیراکه فعلی که فاعلش مستحق ذم و عقاب نباشد فاعلش مستحق مدح یاثواب باشد، یانه.

وبرتقدیر اول‌تارکش مستحق ذم یاعقاب باشد یانه؛ آنچه فاعلش‌مستحق مدح یاثواب باشد وتارکش مستحق ذم یا عقاب‌آن را واجب‌گویند. وآنچه فاعلش مستحق مدح یاثواب باشد وتارکش مستحق ذم وعقاب نباشدآن را مندوب‌گویند.

وبرتقدیر دوم تارکش مستحق مدح یاثواب باشد یانه، اگر تارکش مستحق مدح یا ثواب باشد مکروه گویند واگر به‌ترك مستحق مدح یا ثـواب نباشد مباح. و به‌اطلاق ثانی

مکروه ومباح داخل حسن نباشند وواسطه باشند میان حسن و قبیح. وظاهراً قول فارق میانهٔ حسن وقبح به‌اثبات صفت مقتضیه درحسن دون قبیح به‌استعمال واطلاق اول ناظراست، وقول غیرفارق به‌اطلاق واستعمال ثانی.

ونزاع بااشاعره در تحقق حالتی است که اگرفاعل برآن حالت درفعل اطلاع یابد و به مقتضای آن حالت عالم باشد حکم کند به‌قبح فعل یابه حسنش؛ ودلیل تحقق این‌حالت در افعال علم به‌حسن احسان وقبح ظلم است، قطع نظراز ثبوت شرع کرده، چه عقل در حکم به استحقاق مدح وجزای خیر براحسان وبه‌استحقاق ذم و مؤاخذه برظلم وعدوان توقف نکند؛ ومنازعه دراین مکابره بامقتضای عقل است.

وایضاً اگرحسن وقبح به‌شرع باشد، نه به عقل، مناط استحقاق مدح و ذم یا تعلق امرو نهی به فعل باشد باامر به‌مدح مطیع وذم عاصی یااخبار ازاستحقاق مدح براطاعت وذم برعصیان. اگرنفس مأموربه بودن ومنهی عنه بودن راحسن وقبح گویند محض اصطلاح باشد و به‌نفی‌حسن وقبح مطلق راجع شود، نه‌قول به‌شرعیت حسن وقبح. واگر مأموربه بودن ومنهی عنه بودن را مناط حکم عقل به حسن مأموربه وقبح منهی‌عنه دانند پس‌حکم عقل درحسن‌وقبح معتبرباشد. وکلام درحسن امربه‌مدح وذم ومتعلق این امر براین قیاس است که مذکورشد.

واما اخبار به‌استحقاق اگرمطابق‌اش متحقق نباشد حسن وقبح منتفی باشد، واگرمطابقش متحقق باشد حسن‌وقبح به نفس اخبار نباشد .

وایضاً اگرحسن وقبح عقلیین‌منتفی باشند جایز خواهدبود تقبیح‌طاعت وتحسین‌معصیت، لکن جایز نیست بدیهة .

اگرگویندکه هرگاه اگرکذب قبیح باشد عقلا وصدق حسن باشد عقلا ، کذب منجی نبی‌حسن وواجب نباشد، وصدق مفضی به‌اهلاك بنی‌قبیح ومحرم نباشد؛ لیکن اول واجب‌است وثانی حرام.

گوییم که جواز کذب و حرمت صدق مذکورین ازجهت حسن ارتکاب اقل‌القبیحین است، نه از جهت حسن کذب وقبح صدق.

اگرگویندکه فعلی‌که صحیح‌الترك نباشد متصف به‌حسن وقبح نشود، وفعل‌بی‌استجماع شرایط وجود فعل متحقق نشود، و ترك با استجماع شرایط وجود ممکن نباشد، پس اتصاف فعل به‌حسن وقبح مجوزنباشد.

گوییم که‌آنچه ازشرایط اتصاف فعل به‌حسن وقبح است قادریت فاعلی است، نه‌امکان عدم نسبت به‌جمیع شرایط ، و از نفی امکان عدم نسبت به‌استجماع شرایط لازم نیاید نفی قادریت، چه وجوب به‌اختیارمحقق اختیاراست، نه‌منافی‌آن.

فصل دوم

## درآنکه فعل‌قبیح ازباری‌سبحانه صادرنشود وازعباد فعل قبیح اراده ننماید

بدان‌که چون واجب‌الوجود محتاج به‌فعل قبیح نباشد وعالم باشد به‌قبح آن، صدور

قبیح ازاو مجوز نباشد.

اگر گویندکه چون علم به‌نفع، مخصص ومرجح وجود است، چرا نشودکه قبیحی که نافع درنظام اعلی باشد از واجب صادرشود.

گوییم که آنچه نافع درنظام اعلی باشد ازآن جهت که نافع است‌درنظام اعلی حسن باشد، واگرجهت قبحی دراو باشد مقاومت به‌این جهت حسن‌نکند.

اگر گویندکه چون هرنافع درنظام اعلی مجوزالصدور باشد چرا تجویزکذب نافع برواجب نکنند.

گوییم که‌کذب واجب نشایدکه نافع درنظام اعلی باشد، چه تجویزکذب براواضر اشیاء است به‌نظام اعلی، باآنکه نفعی‌که برکذب مترتب شود به‌تعریض‌وتوریه حاصل گردد. وقبیحی‌که نفعی‌که براومترتب شود به‌غیراوحاصل شود فعلش حسن نباشد.

اگر گویندکه مفسده برتجویز مترتب گشته، نه برجواز، وغرض عدم جواز است، نه عدم تجویز.

گوییم: که چون جوازمستلزم تجویز است مفسده‌ای‌که برتقدیرتجویزلازم‌آید برتقدیر جوازلازم باشد، وچون عمومیت قدرت را سابقاً اثبات‌کردیم قبیح مقدور واجب‌باشد، لیکن ازاو صادرنشود. وامتناع صدورش نظربه‌ذات واجب نباشد، وامتناع نظربه‌غیرمنافی‌صحت صدورنظر به‌ذات نیست.

وبدان‌که ارادهٔ باری تعالی به‌قبایح از افعال عبادتعلق نگیرد. وارادهٔ باری درافعال اختیاریه عباد عبارت باشد از علم به‌نفع صدورفعل ازعبد به‌اختیار، یعنی‌نافع است صدورش برتقدیری‌که مراد عبد باشد، واین اراده موجب وجود فعل مطلقاً نباشد، بلکه مقتضی وجوب فعل برعبد باشد، یا استحباب فعل؛ وعلم به‌نفع ترک عبد فعل را اختیاراً، که چون به‌فعل‌نسبت دهند،کراهت فعل گویند، مقتضی‌حرمت فعل یامکروهیت برعباد باشد؛ چه‌آنچه‌نافع درنظام اعلی باشد به‌اعتبار جهت حسنش مراد باشد، و آنچه نه‌چنین باشد اراده‌که عبارت ازعلم به نفع است به‌آن متعلق نتواند بود، وشایدکه اراده واجب به‌کذب عبد تعلق گیرد، چه‌کذب بعضی ازعباد مضربه‌نظام اعلی نیست، وتواند بودکه عبدی را قدرت برتعریض وتوریه‌نباشد وکذب براومتعین شود، ودراین محذوری نیست.

فصل سوم

## درآنکه افعال‌الله را اغراض‌ومصالح باشد

بدان‌که چون حق تعالی‌عالم وقادراست، وآنچه ازاوصادر می‌شود به‌اراده ومشیت متعلق است، پس‌آنچه ازاو صادرمی‌شود، لکونه‌اصلح وأنفع، صادر خواهد شد.که اگر أصلحیت وأنفعیت را دخل نبوده باشد، و علم. بکونه اصلح وانفع، مخصص وموجب وجود نباشد، ترجیح فعل لابسبب خواهد بود، وفعل‌لابسبب عبث است، وعبث برحکیم روانیست.

وآنچه نافیان غرض گویندکه «نشایدکه غرض عاید به حق باشد والا وجودش الیق

خواهد بود به‌حق، واستکمال واجب به‌غیرلازم آید، ونشاید که عاید به‌حق نباشد والاغـرض فعل حق رانشاید» مدفوع است به‌آنکه مراد ازعودغرض به‌حق اگرأليقيت فعل به‌اواست به اعتبار ترتب غرض برآن فعل استکمال حق به‌فعل لازم نیاید، شایدکـه فعل تابع کمال ذات باشد، وازاین جهت ألیق به‌ذات باشد، نه‌آنکه ذات به‌وجود غرض وفعل مستکمل گـردد؛ و اگرمراد به‌عود غرض به فاعل آنست که به وجود غرض حاصل‌شود اوراکمالی که به دون‌آن مفقود باشد عودغرض به فاعل لازم نباشد.

### فصل چهارم

## درآنکه افعال اختیاریه عباد مستند است به‌ایشان

بدان‌که اذهان مستقیمه سلیمه درحکم به‌استناد افعال به‌عباد توقف ننمایند، واین استناد به اعتبار ترتب وجود فعل است برقدرت وارادهٔ عبد، واین ترتب باافاضهٔ فعل وجـود غیررا متصوراست، وازترتب مذکور لازم نیایدکه عبدخالق ومفیض وجودحرکت باشد، بلکه لازم ازترتب مذکور فاعلیت عبداست فعل‌را .

خلاصهٔ‌کلام‌آنکه چون علاقهٔ لزوم میانهٔ قدرت و اراده عبد وجـود فعل باشد من‌حیث الاستلزام ایجاب وجود فعل به‌اومستند باشد. وازاین ایجاب لازم نیایدکه افاضهٔ وجود ازاو باشد، چنانکه ماهیت نارموجب استلزام حرارت است. وازاین لازم نیایدکـه مفیض وجـود حرارت باشد.

وآنچه درکلام مجید وآثار نبویه وارد شده دراختصاص خالقیت به‌حضرت باری‌تعالی منافی فاعلیت عبد نیست، و لهذا جایی‌که به‌عنوان فعل و عمل وصنع ذکرفرموده به‌عبدنسبت داده است.

قـال عزمن قائل : «لااله‌الاهـو خـالق‌کل‌شیء . خالق‌کل‌شیء و هـوالواحد القهار. اناکل‌شیء خلقناه بقدر. والله خلقکم وما تعملون. وأسرواقولکم اواجهروا به، انه‌علیم بـذات الصدور. ألایعلم من‌خلق وهواللطیف الخبیر» .

وقال‌الله تعالی: «من‌عمل صالحاً فلنفسه. لیجزی‌الذین أساءوا بما عملوا . من عمل سیئة فلایجزی الامثلها . ان‌الذین آمنوا وعملوا الصالحات. ومایفعلوا من‌خیر فان‌الله یعلمه. وافعلوا الخیر. ولبئس ماکانوایصنعون. والله یعلم ماتصنعون. وجعل‌وفعل اشیا رانسبت به‌عبد داده، عبد را فاعل جعل‌ساخته وجعل فاعلیت وجاعلیت به‌فعل را نسبت به‌ذات احدی داده. قال‌الله تعالی: «یجعلون أصابعهم في‌آذانهم. وجعلوالله شرکاء» وقال تعالی حکایة : «ربنا واجعلنا مسلمین لك. رب‌اجعلنی مقیم الصلوة . واجعله رب رضیاً».

واماقوله تعالی: «فعال لمایرید». و قوله تعالی: «یفعل‌الله مایشاء» دلالت براسناد فعل عبد به‌باری نمی‌کند، چه مفهوم از«فعال‌لمایرید» فعال‌لمایریدأن‌یفعله‌است. وهمچنین «یفعل‌الله مایشاء» وتعلق اراده ومشیت به‌فعل عباد براین نحونیست، وارادهٔ ایمان وطاعات ازعبدمقتضی

وجوب ایمان وطاعات است برعبد، نه‌فاعلیت ذات احدی فعل‌عبد را.

واما اسناد خلق به‌غیر باری‌تعالی، چنانچه درکلام مجید واقع شده، قوله تعالی «وأخلق لکم من‌الطین. واذتخلق من‌الطین کهیئة الطیر» منافی‌اختصاص مذکور نیست، چـه خلق مسند به‌غیر به‌معنی تقدیر وتصویراست، وخلق به‌معنی ایجاد وافاضهٔ وجود مخصوص به‌واجب‌است وبه‌غیرمسند نشود.

واما قوله‌تعالی «فتبارك الله أحسن الخالقین» برتقدیری کـه دال براسناد خالقیت به‌غیر باشد محمول برتقدیر وتصویرتواند بود.

وبدان‌که اگر ارادهٔ عبد موجب فعل عبد نبودی مدح وذم عباد برافعالشان وامـرونهی صحیح نبودی، وثواب وعقاب برطاعت ومعصیت مترتب نشدی.

واماقول به‌آنکه‌کل حوادث به‌قضاءالله وقدره است، چنانچه برالسنهٔ اکثرجاری‌است، اگرمراد به‌قضاوقدر خلق وافاضهٔ وجود است، چون افاضهٔ وجود جمیع موجودات از واجب است، صحیح باشدکه‌کل حوادث به‌قضا وقدراست؛ واگرمراد به‌قضا وقدر به‌ایجاب والزام است، پس‌ایجاب والزام به‌تکلیفی، مخصوص است به‌واجبات برمکلفین، وایجـاب والـزام اقتضایی‌واستلزامی شامل‌کل حوادث است؛ واگربه معنی اعلام وتبیین واثبات درلوح محفوظ است شامل جمیع موجودات حادثه است، چه‌جمیع حوادث درلوح محفوظ مثبت‌باشند.

فصل پنجم

## درآنکه اضلال عباد به‌معنی گمراه‌گردانیدن به‌اشـاره بخلاف حق، یاایجـاد خلاف‌حق وتعذیب غیرمکلفین برواجب‌الوجود روا نبود

زیراکه اضلال عبدوتعذیب ومعاقبه برضلال‌مترتب برآن‌قبیح است‌وبرحکیم روانیست. وآنچه درکلام مجید وارد شده از اسناد اضـلال به‌باری تعالی، قال‌الله تعالی «ومن‌یضلل‌الله فماله من‌هاد». وقال: «یضل‌به کثیراً» «ومن‌یضلل فاولئك هم‌الخاسرون» اضلال به‌معنی‌اهـلاك است، یانسبت به‌جماعتی‌است‌که مستحق ابقا برضلال شده‌باشند به‌جهت‌تمادی درباطل‌والتزام عناد، واضلال به‌معنی‌ابقا برضلال نسبت به‌ایشان قبیح نیست.

واما تعذیب غیرمکلف به‌جهت‌آنکه‌کسی‌راکـه مستحسن نباشدمخاطب ساختن ومکلف کردن قبیح است‌معاقب ساختن وعذاب نمودن.

وآنچه درکلام مجیدوارد شده، حکایة عن‌قول نوح(ع) «ولایلدوالافاجراًکفارا» مجاز است به‌تسمیهٔ شیء به‌اسم مایؤول الیه.

وآنچه درآثار وارد شده از استخدام اهـل جنت اطفال‌کفار را دال برتعذیب نیست، چه استخدام مستلزم ایلام نیست، و برتقدیری‌که موجب‌الم باشد به‌جهت اصلاح تواند بود، چون‌فصدوحجامت، نه به‌جهت تعذیب وعقوبت.

اگر گویندکه اطفال‌کفارمشارك آباء ند دراحکام‌کفر، وکفارمعذب‌اند.

گوییم‌که مشارکت اطفال باآباء دربعضی‌ازاحکام‌کفراست، وتبعیت دربعضی‌ازاحـکام

کفر مستلزم تبعیت در اصل کفر وجمیع احکام کفر نیست.

فصل ششم

## در حسن تکلیف و وجوبش

بدان که تکلیف حسن است، به واسطه آنکه در تکلیف جهت مقبحه متصور نیست غیر اشتمال برمشقت، لا بمصلحة مطلوبة؛ وچون مشقت تکلیفی متضمن مصلحت عظیمه است که آن استحقاق تعظیم است، و به‌دون تکلیف حاصل نمی‌شود، مشتمل برجهت مقبحه نباشد.

اگر گویند که ترجیح مصلحت مذکوره مشقت را اگر به‌اعتبار وقوع تعظیم باشد چون وقوع تعظیم به تفضل حاصل می‌تواند بود تکلیف حسن نباشد، واگر به‌اعتبار نفس استحقاق گویند مقاومت مصلحت استحقاق تعظیم مفسدهٔ اشتمال برمشقت راممنوع باشد.

گوییم که چون تفضل به‌تعظیم بی‌استحقاق قبیح است.وقوع تعظیم به‌دون تکلیف‌صورت نیابد، وبرتقدیری که تفضل به‌تعظیم بی‌استحقاق قبیح نباشد نفس‌استحقاق‌کافی است درحسن تکلیف، چه تحقق حالتی که محقق‌تعظیم وموجب الجاء نباشد مصلحت عظیمه است که ارتکاب مشاق درتحصیل آن مستحسن عقول واذهان مستقیمه‌است، وتکلیف مشتمل است برجهت‌مرجحه که آن اقامت عدل است با استحقاق تعظیم وفوز به ثواب، و اگر تکلیف نبودی عدل صورت نیافتی.

بیان این مقال آنکه چون به‌واسطهٔ انتظام امور کلیه وابقاء انواع سفلیه، قوای‌شهوانیه وغضبیه درحیوان ترکیب شده، انسان‌که اکمل انواع است به‌حظ اوفرونصیب اوفی ازقوی بروفق حکمت اختصاص یافته، و ازابتداء خلقت عمدهٔ تصرفات بروفق مقتضای قوی واقع می‌شود وتقویت یافته متمکن ومستولی می گردند.

وشك نیست که عقل هرکس به‌ادراك محاسن ومقابح افعال وافی نیست، ودرزجرومنع قوی ورفع مقتضیاتشان کافی نی.

پس‌حکمت‌کامله مقتضی آن است که معاونی به‌قوت عقلیه منضم شود که بارعایت وتقویت اوقوت عملیه را ممانعت قوی وزجرشان میسرباشد، وبه‌وجودآن معاون‌اقامت عدل تحقق‌پذیرد، وآن تکلیف است.

وچون نصب دواعی‌شروفساد بی‌اقامت مدافع وزاجری تقریب به‌قبایح ومفاسداست و به‌منزلهٔ تحریص برآن قبیح است، پس‌اعطای قوای شهوانیه وغضبیه به‌نفوس بی‌نصب‌زاجری ومانعی مجوزنباشد، پس‌وقوع تکلیف لازم باشد، وترکش‌غیرجایز.

وبدان‌که حسن تکلیف مشروط است‌به‌آنکه درتکلیف مفسده‌ای نباشد نسبت به مکلف به این‌تکلیف، یابه‌مکلف دیگر، ومفسدهٔ نسبت به‌همین مکلف، چون استلزام این‌تکلیف اخلال به‌تخلیل دیگر را ومفسده نسبت به‌مکلف دیگرچون استلزام این تکلیف ابعاد از طاعت مکلف دیگررا؛ وبه‌آنکه تکلیف مقدم باشد برمکلف به، چه‌که اگرمقدم نباشد تکلیف قبیح باشد؛ ومشروط است به‌امکان مکلف به، واتصافش به‌رجحان، به‌وجهی‌ازوجوه، ومشروط است به‌علم

مکلف به‌صفات فعل ازحسن وقبح، و به‌قدرجزائی کـه به‌فعل مستحق آن شوند، و به‌قبیح نبودن تکلیف ازمکلف؛ ومشروط است به‌علم مکلف به‌فعل، وقدرت مکلف برفعل، و تمکن ازآلت‌فعل ذی آلت .

وبدان که مکلف به، یااعتقاد است یاعمل است، واعتقاد علم است، یاظن‌است، وطریق تحصیل اعتقاد عقلی‌است یاشرعی؛ وتکلیف مطلقا منقطع است‌اتفاقاً، وچگـونه منقطع نشود و حال آنکه حالت مرجحه وقوع تکلیف، که استیلاء قوای شهوانیه وغضبیه است، کـه به‌جهت انتظام معاش دنیوی بروفق‌حکمت واقع شده، مقترن به‌وساوس شیطانی، درنشأت آخرت‌مفقود است؛ چه اهل‌جنان را، به‌سبب ضعف‌قوای شهوانیه وغضبیه نسبت به‌قوهٔ عقلیه، وحضورجمیع مشتهیات وملاذ، وعدم عروض‌حالت متنافره، برخلاف معاش دنیوی، به‌تکلیف احتیاج نیست. و ایضاً وقـوع تکلیف نسبت به‌ایشان منافی کمـال تعظیم و اجلالـی است کـه به‌اطاعت و انقیاد مستحق آن شده‌اند. واهل نار را به‌سبب‌اهوال وآلام عظیمه مجال‌تصرفات قوی نمانده وازوساوس شیطانی‌وفسادهای نفسانی‌دورند، وازمعاشرات ومعاملات محروم‌مانده، به‌عذابهای گونا گون گرفتار ومقهورند. وچون حالت مرجحه وقوع تکلیف در عقبی مفقود باشد تکلیف منقطع گردد.

فصل هفتم

## درعموم تکلیف وشمولش مؤمن وکافررا

بدان که جهات مذکوره درحسن‌تکلیف‌ووجوبش‌شامل است مؤمن وکافررا، پس‌تکلیف شامل همه باشد.

اگر گویند که جهات مذکوره باعدم اضرارمفیداست نه‌بااضرار، وتکلیف مضراست به‌کافر، پس‌مستحسن نباشد.

گوییم که تکلیف کل ناس نافع است درتقلیل کفر، وضررعاید به‌کافرازتکلیف مقاومت به‌آن نکند.

وایضاً ضررکافرازتکلیف‌ناشی‌ازسوء اختیار، به‌حسن‌تکلیف مضرنیست، وفائدهٔ تکلیف کافرنسبت به‌خودش رفع رجحان جانب‌کفراست نسبت‌به‌آنچه به‌مقتضای‌حکمت جهت انتظام معاش به عبد اعطا شده. و اما فوز به ثـواب نه فائدهٔ تکلیف است ، بلکه فائدهٔ اطاعت و امتثال است .

فصل هشتم

## درلطف

بدان که لطف که عبارت ازمقرب طاعت ومبعد معصیت است ازباری‌تعالی صـدورش لازم است: زیراکه طلب تکلیفی چون معارض شود به‌مطالبات نفسانیه ناشیه ازقوای‌مذکوره مادام که جانب طاعت‌راجح نشود به‌مرجحی، غرض‌مطلوب ازایجاد وتکلیف که تحقق‌صلاح

وعدل است، ما امکن، تحقق نپذیرد، پس اقامت این مرجح که از او به مقرب طاعت ومبعد معصیت تعبیر کنیم لازم باشد.

اگر گویند: وجوب لطف برتقدیر قبح لطف مجوز نباشد، وشاید که فعل لطف قبیح باشد. گوییم: معلوم است ضرورة که در تقریب طاعت وتبعید معصیت وجهی ازوجوه قبح نیست. وچون لطف مقرب طاعت است، نه موجب طاعت، تحققش نسبت به کافر مجوز باشد.

اگر گویند: که اگر لطف واجب بودی اخبار به سعادت بعضی وبه شقاوت بعضی واقع نشدی، چه اخبار به سعادت موجب اعتماد وجرأت است، واخبار به شقاوت موجب یاس است. واعتماد ویأس مقتضی اند به ترك طاعات واقدام برمعاصی.

گوییم: که اخبار به سعادت نسبت به جمعی است که معلوم ومحقق است لزوم اطاعت و عدم عصیان ایشان نسبت به الطافی که به ایشان واقع می شود، بلکه نسبت به جمعی که اخبار مذکور مقرب طاعت وبعد معصیت است ایشان را ؛ واما اخبار به شقاوت نسبت به منکرین واقع شده وموجب یأس نیست، وبعید نیست که گویند نسبت به جمعی واقع شده که بعداز تحقق الطاف به تمادی درعناد مستحق ابعاد ازطاعت شده اند.

وبدان که مکلفی که لطف نسبت به او واقع نشده باشد معذب نشود. زیرا که نصب داعی برمعاصی بدون اقامت مرجح طاعت زاجرازمعاصی [نیست]، پس عذاب نمودن برمعصیت قبیح است، وبه منزلهٔ تعذیب برفعل است بعدازتحریص برآن، وبرحکیم علیم روانیست.

قال الله تعالی: « ولوأهلکناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولاأرسلت الینارسولا » . لیکن برفعل قبیح ذم مترتب شود، چه هرچه فاعل مختار که قبیح ازاوصادرشود مذموم باشد، اگرچه به تحریص برآن واغراء غیرباشد وبدون مرجح جانب ترك واقع شده باشد.

وبدان که مرجح مذکور که لطف است باید که ترجیحش به حدالجاء نرسد، چه الجاء منافی حکمت اقداروتمکین است. وباید که مناسب ملطوف فیه باشد، چه امورغیرمناسبه صلاحیت مرجحیت نداشته باشد، وامورمرجحه مناسبه معلومند تفصیلا یا اجمالا .

فصل نهم

## در آلام و اعواض

بدان که الم بردوقسم است: الم واقع ابتدأء ، والم واقع برسبیل مکافات. امامکافات اگرزاید برقدر مستحق نبوده باشد حسن باشد. واما الم ابتدایی اگرمشتمل است برنفع زاید برالم که بدون آن حاصل نشود، یا بردفع ضررزاید براین الم، یاواقع است برمقتضای عادت، یاواقع است بروجه دفع، حسن است ازآن کس که او را لایق باشد اصلاح حال وحفظ عادت ودفع ؛ والم مکافاتی شاید که عقاب باشد که علی وفق المصلحة معجل شده باشد. وآلام ابتدائیه مشتمله برنفع باید که متألم به تحمل آن راضی باشد اجمالا یا تفصیلا، یامشتمل باشد برلطف تاحسن باشد. وهرگاه مشتمل برلطف باشد شرط نیست اختیارمتألم الم را.

واما عوض که عبارت است از نفع مستحق خالی ازتعظیم واجلال، استحقاقش حاصل

شود به‌ایلام و به‌تفویت منافع جهت مصلحت‌غیر؛ چه‌ایلام وتفویت منفعت باعدم ایصال عوض به متألم قبیح باشد، و به‌انزال غموم مستند به‌علم یاظن، نه‌به‌فعل عبد، چه انزال غموم به‌منزلهٔ اضرار وانزال آلام است، و به‌امر به مضار و اباحهٔ مضار، چه الم غیرمشتمل برمنافع متألم‌غیر حسن باشد، وغیرحسن مباح و مأمور به‌نباشد، و به‌تمکین‌غیرعاقل چون‌سباع و بهایم و به‌تمکین عاقلی‌که وصول عوض ازاوصورت نتواند یافت.

وعوض دراین صوربرمولم و موجب الم است الادروجود الم لازم به‌عادت یاواجب شرعاً که عوض برفاعل فعلی‌است‌که عقیب‌آن وجود الم لازم است به‌عادت یاواجب است به شرع اگرعوض ازفاعل مذکور متصورالحصول باشد والاعوض برممکن فاعل‌وموجب‌عادت وشریعت است، وعوضی‌که برعبداست مساوی الم است‌وزیاده نفع‌که به‌آن تمکین واقـدار حسن شود برحکم عدل علی الاطلاق است، وعوضی‌که برحکم عدل است‌زاید است‌برالم به قدری‌که راضی‌شود به‌آن هرعاقلی سلیم العقل . وعـوض الم لازم نباشدکـه ازجنس منافع موعوده درتکالیف باشد. ولازم نباشدکه‌کونه عوضاً مشعور به، مستحق عوض باشد، چه حسن ایلام موقوف نیست برتعویض به‌منفعت مخصوصی‌وبرشعوربکونها ثواباً لازم باشد تااطاعت خودرا به‌عدم مجازات حقیرنشمارد، وچون استحقاق ایصال نفع از باری تعالی به‌ایلام ثابت می‌شود به‌اسقاط سقوط نیابد، چه استحقاق زایل نگردد وترك ایصال ما یستحق ازجواد مطلق مستحسن نباشد. واما استحقاق عوض از مکلفین اگرچه به اسقاط زایل نگردد، لیکن شایدکه به اسقاط وابراء حق مطالبه ساقط گردد، ووجوب اخذ عوض وانتصاف ازظالم جهت مظلوم مرتفع شود .

فصل دهم

## در آجال و ارزاق و اسعار

بدان‌که اجل حیوان وقتی است‌که علم الهی متعلق شده به‌بطلان حیات حیوان درآن وقت، وبرتقدیرعدم وقوع قتل شخصی‌که مقتول می‌گردد هریك ازاماتت وابقاء مجوز است، ودلیلی برتعین احدالطرفین نیست، وحلول اجل شخصی شایدکه لطف باشد دیگری‌را، نه‌آن شخص را ، چه به‌حلول اجل تکلیف منقطع شود، وبه‌دون تکلیف لطف متصورنباشد، وتعیین اجل ولزوم‌آن شایدکه لطف باشد همه را .

و بدان کـه رزق چیزی است کـه منتفع توان شد به آن و مجوز نباشد احـدی را منع از آن .

اگر گویندکه لازم آیدکه خدای رازق نباشدکسی راکه درهمهٔ عمرحرام خورد، لکن باری تعالی رزاق است‌هرکس را اجماعاً.

گوییم‌که شخص مفروض اگرمالك حلالی بوده باشد خـدای تعالی رازق‌آن حـلال باشد، واگرمالك حلال نباشد اگرقدرت برحلال نداشته باشد انتفاع ازحرام به‌قدرضرورت مجوز باشد وأحدی رامنع ازآن نباشد، پس‌حرام برآن نحوکه مجوزاست تصرف درآن‌رزق

او باشد. ودر رزق معتبر نیست که انتفاع برنحو مباح واقع باشد. و اگرقدرت برمباح دارد مباح مقدور التحصیل رزق است ولیکن عبد تحصیل ننموده تصرف نکرده است.

وچنانچه رزق معین تواند بود غیرمعین نیز تواند بود، وچون رازقیت عبارت است از «ایصال ما یصح ان ینتفع به لینتفع به» حضرت باری رازق حرام نباشد. وچون سبب قوی در ایصال منافع للانتفاع باری تعالی است اطلاق رازق بر باری تعالی غالب شده، در غیراو نادر است؛ واما سعی نمودن در تحصیل رزق عندالحاجة واجب باشد، ونـزد عـدم حاجت جهت توسعه مستحب باشد، ونه به جهت توسعه مباح باشد وسعی به ارتکاب مناهی ومحرمات حرام باشد.

وبدان که سعی در تحصیل رزق، آنان را که از ربقهٔ عادت مستخلص شده به استیلای حب الهی بر باطنشان به خلوص حقیقی موصوف گشته اند، مستحسن نیست، مگر به جهت اعانت معاونان وتلافی مشاق ایشان . لیکن آنان را که اشتغال به مکاسب مانع اهم از آن نباشد، امامقیدان ربقهٔ عادت ومحبوسان سجن طبیعت را ازسعی عندالحاجة چاره نیست، از آنکه عادت به ایصال به دون سعی جاری نشده، وایشان به خلاف عادت منتفع نشوند.

وبدان که سعر عبارت است از تقدیر عوضی که درمعاملات و معاوضات به آن رضادهند؛ وسعر اگر به انحطاط ازمعتاد است به حسب زمان ومکان آن را رخص گویند، واگر به ارتفاع ازمجرای عادت است آن را غلا گویند. وخروج از مجرای عادت به ترقی یا تنزل اگر مستند است به اسباب غیرمستنده به عبد واختیارعبد به خدای تعالی نسبت دهند حتی تـوافق ارادات و رغبات عامهٔ ناس، والا به عبد نسبت دهند.چون جبرسلطان رعیت را برنرخ خاصی.

وآنچه روایت کرده اند که چون اهل مدینه از رسـول الله صلی‌الله علیه و آله التماس تسعیر نمودند و گفتند: «سعرلنا یارسول‌الله» درجواب فرمود: «المسعرهـوالله» محمـول بر آن است که تسعیرنباید کرد، وبه حضرت باری تعالی باید گذاشت که بروفق حکمت کامله به فضل شامل او سعر قرار می یابد، نه آنکه هر تسعیری که واقع شود وهر تسعیری که قرار یابد منسوب به او است، که اگر مراد وی این بودی اجابت ملتمسهٔ ایشان رامنافی نبودی، و این قول از آن حضرت واقع نشده، وبه این جواب اسکات ایشان فرموده، مفهوم می شود که آنچه ذکر نمودیم مراد بوده؛ والله اعلم.

**به تصحیح: عبدالله نورانی**

# نقد و معرفی کتاب

## المبدء والمعاد

تألیف: صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی

بامقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی
و پیشگفتار فارسی و انگلیسی سیدحسین نصر
۵۵۷ ص + ۱۵۸ ص مقدمه + ۱۰ ص پیشگفتار+
۹ ص پیشگفتار بزبان انگلیسی
انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران
شمارهٔ ۵ اسفند ۱۳۵۴

چنانکه آقای دکتر نصر در پیشگفتار کتاب اشاره کرده‌اند مبدء ومعاد صدرالدین شیرازی اولین کتاب فلسفه نیست که تحت این عنوان نوشته شده باشد، ظاهراً در تاریخ فلسفهٔ اسلامی شیخ رئیس ابوعلی سینا قبل از همه این عنوان را بیکی از کتب خودداده واکنون هم که نام کتاب مبدء ومعاد بزبان می‌آید، نام ابن‌سینا متبادر بذهن می‌شود زیرا شهرت کتاب ابن‌سینا مخصوصاً درمیان پژوهندگان غیرایرانی وبطورکلی در محافل خارجی بیشتر ازمبدء ومعاد ملاصدرا است. می‌دانیم که تا این اواخر آراء وآثار ملاصدرا را جز درایران ودرحوزه‌های درس وبحث علمای شیعی‌مذهب طرح نشده وای‌بسا که محصلان فلسفه هم اطلاع درستی ازآن نداشته‌اند. البته غیراز مبدء ومعاد رئیس فلسفهٔ اسلام ابن‌سیناوکتاب صدرای شیرازی مصنفات دیگری هم تحت این عنوان داریم که از جملهٔ آنها کتابیست منسوب به‌خیام نیشابوری وکتاب دیگری که علامه و محقق طوسی نوشته و بجای مبدء ومعاد عنوان فارسی آغاز وانجام به‌کتاب‌خود داده است.

ابن‌سینا کتاب خودرا بنا براصول مشائی نوشته وبسیاری از مطالب‌آن حتی بامطاوی شفاهم کاملا موافقت ندارد. اتفاقاً کتاب صدراهم صدرائی خالص‌نیست یالااقل در این‌کتاب بیشترسعی‌شده است‌که بعضی آراء شیخ‌الرئیس درقبال شبهات و ایرادات مخالفان موجه شود اما دراین باب بایدنکته‌ای را متذکرشد وآن اینکه مطالعهٔ آثار فلاسفهٔ اسلامی و مخصوصاً کتب ملاصدرا علاوه براینکه ازجهت فهم معانی و مقاصدآن مشکل است اشکال دیگری هم داردکه مربوط به روش تألیف وشرح و بسط مطالب است و دراین شرح وبسط‌هاست‌که خواننده باشتباه می‌افتد وگاهی‌متعجب می‌شودکه چرا فی‌المثل درجائی ازکتاب رائی‌اثبات می‌شود ودرجائی دیگرمؤلف یا مصنف همان رأی را ابطال می‌کند. ۱

روش ملاصدرا در بیشترآثار خود این است‌که هرجا نزاع واختلافی هست مقاصد مدعیان وارباب نظررا درست دریابد و آن را برای خواننده هم روشن سازد ودراین طریق گاهی سعی‌درتوجیه آراء می‌کند وحتی ازاینکه به‌تکلف دچارشود بیم ندارد چنانکه مثلا در مبحث وجود ذهنی وعلم برای اینکه وجهی پیداکندکه چرا طائفه‌ای علم را ازمقولهٔ کیف و کیف نفسانی دانسته وجماعتی‌آن را از مقولهٔ اشیاء خارجی خوانده‌اند، متوسل به‌اختلاف در حمل می‌شود ومی‌خواهد بگوید: آنکه علم را ازمقولهٔ‌کیف می‌داند به‌اعتباری حق دارد و

آنکه منکر است بازازجهتی در قول خود محق است. صدرا می گویدصورت علمی‌هرموجود ممکن بحمل اولی ذاتی ازمقولهٔ شییء خارجی وجوهرویا عرض (اعم ازکیف وکم و....) است اما به‌حمل شایع صناعی کیف است وبه‌عبارت دیگر طبایع کلـی عقلی ازحیث کلیت و معقولیت درتحت هیچ مقوله‌ای ازمقولات نیست امااز‌حیث وجودآن درنفس(که وجودحالت وملکه‌ای درنفس‌است) تحت مقولهٔ‌کیف قرارمی گیرد. حاج ملاهادی سبزواری که این‌قول‌را تحقیقی ندانسته است درشرح منظومه می نویسد:

«درمورد وجود ذهنی چیزی ازآراء دوانی وجزئی ازقول صدرا را پذیرفتم آنچه از صدرا اخذکردم این است که صورعلمی به‌حمل اولی ازمقـولات است و...» سبزواری هـم متوجه نیست که درمورد علم واتحاد صورت ذهنی باماهیت شییء خارجی حمل اولـی ذاتی وجهی ندارد زیرا این حمل صرفاً افاده اتحاد مفاهیم می کند وهیچکس نگفته است که علم‌به حمل اولی ذاتی عین معلوم خارجی است زیرا مقصود ازمعلوم ماهیت موجود درخارج است نه یك مفهوم [2] اماصدرا حقیقة قائل نیست که علم‌کیف نفسانی باشد وآن رابحمل اولی‌ذاتی هم ازمقولات نمی‌داند. اوخواسته است برای قولی که در صورت ظاهرآن باتمـام اصـول خودش ومخصوصاً بااتحاد عاقل ومعقول وجسمانیة الحدوث بودن نفس و حـرکت جوهری منافات دارد توجیهی ویاوجهی پیداکندکه (واین روش هرعیبی که داشته باشد به‌محصلان در فهم مقاصد فلاسفه‌کمك می کند) وگرنه صدراچگونه می‌تواند قائل‌شودکه صورعلمی‌عارض نفس می‌شود ونفس محل آن صور است. البته‌دربعضی موارد روشن است که صدرا قصدبیان روشن وواضح اقوال دیگران دارد اما درمواردی هم چنان می‌نمایدکه پروای توضیح‌آراء نـدارد و با لحنی ادای مطلب می‌کند و بدفع شبهات و رفع اشکالات می‌پردازد که گوئی قول مختارخودرا بیان‌می‌کند وگمان می‌کنم مورد مذکور دربالا هم یکی‌ازآن موارد باشد؛ باین جهت باید درمضامین‌کتاب مبدء ومعاد هم بیشتردقت‌کرد. پژوهندگانی‌که این‌کتاب را ورق می‌زنند نباید شتابزدگی‌کنند وبعضی‌مطالب آنرا مؤید وجود اضطراب در اقوال صدرا بدانند، بلکه باید به‌اشارات وتلمیحات‌آن متوجه باشند. تلخیص مطالبی که درکتاب صـدرا آمده است نه‌آسان است ونه دراین‌مقام ضرورت دارد؛ پس‌ناگزیربه‌اشاره اکتفا می کنیم. در کتاب مبدء ومعاد تقریبا تمام مسائل فلسفهٔ ملاصدرا مطـرح شده‌است، منتهی بعضـی مطالب تفصیل دارد وبعضی دیگر به‌ایجاز واشاره بیان شده‌است. کتاب مشتمل بردوفن است فن‌اول درربوبیات [3] است وسه مقاله دارد، فن‌دوم درمعاد وکیفیت ترتیب موجودات معـادی است. صدرا مطالب این فن‌را در چهار مقاله تفصیل داده است. مصنف فیلسوف‌کتاب خـود را بر اساس این اصل نوشته است‌کـه میان براهین عقلی وآراء دینی مطابقت وجود دارد وقوانین فلسفی بااصول دیانت موافق است و چنانکه می‌دانیم این اصل، اصل مهمی درفلسفهٔ اسلامی است.صدرا بعد از تصریح باین معنی، مناسبت میان مباحث دوفن‌کتاب ذکـر مـی‌کند؛ او می گویدکه افضل علوم الهی معرفت‌ذات‌حق وصفات وافعال اوست واینکه ابتدای موجودات چگونه بوده وبازگشت به حق به‌چه نحو است ، شریف‌ترین قسمت علم طبیعی هـم معرفت نفس انسانی است واین معرفت مقدمهٔ خداشناسی‌است وحتی‌می‌توان گفت کـه معرفت حق [4]

موکول وموقوف به معرفت نفس است، دراین باب صدرا آیه‌ای ازکتاب مبین وحدیثی از سید اولیا وکلماتی ازفلاسفه وشعرا استشهاد می‌کند تا به این نتیجه برسدکه تمام مطالب و مباحث دوقسمت کتاب مبدء ومعاد متوجه مقصود واحد است. اما این که چرا فن‌ربوبیات را مقدم داشته است، نیاز به توضیح ندارد زیرا این‌فن ازحیث شرف مقدم برفن معرفت نفس و معاد است هرچندکه درتعلیم ممکن است مبحث اخیرتقدم داشته باشدکه فلاسفه ، این تقدم را هم چندان جدی نگرفته‌اند وعلم الهی را از همه حیث مقدم داشته‌اند .

صدرا درپایان مقدمهٔ مبدء ومعاد مانند ابن‌سیناکه درآخراشارات به‌خوانندگان‌سفارش می‌کندکه‌کتاب اورا بدست نااهل نسپارند، می‌گوید این‌کتاب را برای‌کسانی نوشته‌ام‌که اهل تمییز وانصافند وازبرادران ودوستان خود می‌خواهدکه مقاصدآن را باهل عنادنگویند چه فهم این‌مطالب اختصاص به نفوس زنده وپاکیزه دارد وفقط مستعدان بایدآن رابخوانند. ابن‌سینا حتی به‌خواهش اکتفا نکرده وکسانی راکه مطالب ومطاوی اشارات را دریابند وبه نااهل دلکوربگویند مستحق لعنت‌الهی‌دانسته است.[5] صدرا صریحاً لعن وطعن نمی‌کند اما درلحن سفارش اواین طعن ولعن مضمراست.

چرا ملاصدرا چنین سفارشی‌می‌کند؟ آیا باید صفت بخل به‌آنان نسبت داد ؟ فیلسوف درپاسخ این‌پرسش‌ها به جواب توجیهی اکتفا نمی‌کند ؛ بلکه متعرض ذات فلسفه می‌شود. او می‌گوید فلسفه را همگان نمی‌توانند بخوانند وبدانند واین قول مخصوصاً برای‌کسانی‌که توقع دارند فلسفه به‌زبانی ساده نوشته شود، عجیب‌است این‌توقع بهیچوجه مورد نداردالبته تعمد درمشکل نویسی‌چیزی است واشکال درفهم مطالب فلسفه چیزی دیگر است. توقع اینکه فلسفه راچنان‌آسان بگویند وبنویسندکه قابل فهم همگان باشد، توقع بیجائی است‌واگرکسی بخواهد این توقع‌را برآورد وفلسفه را به‌سطح فهم همگان برساند تحریف فلسفه‌کرده‌است. پس‌دراین توقع نفی‌وانکار فلسفه‌مضمراست؛ هرچندکه ارباب توقع به‌این نکته واقف‌نباشند؛ آنها هوس تفنن بافلسفه دارند وچون آثارفلاسفه نمی‌تواند وسیله این‌تفنن باشد، ازتعقیدزبان فلاسفه شکوه وشکایت می‌کنند این‌شکوه وشکایت را نباید به‌چیزی‌گرفت بلکه به‌خطری‌که از ناحیهٔ‌آن متوجهٔ فلسفه می‌شود باید توجه‌کرد، بازاری‌کردن فلسفه وبیان شعارهائی از قبیل «فلسفه برای همه» خطرجدی تفکرفلسفی است. نان وآب ومسکن وبهداشت برای همه است اما فلسفه از آن‌کسانیست‌که اهلیت دارند. ملاصدرا با استناد به‌قول معلم اول یعنی ارسطو می‌نویسدکسی‌که می‌خواهد فلسفه بیاموزد باید فطرت دیگری درنفسش پیدا شود ومعنای‌قول اوبنا برتفسیرصدرا این‌است‌که علوم الهی مماثل با عقول قدسی‌است زیراعاقل متحدبامعقول است وادراك این علوم مستلزم پاکیزگی ولطف شدید نفس وتجرد تام است واین مقام، مقام فطرت ثانی‌است. بنظر ملاصدرا اذهان خلق درابتدای فطرت مستعد ادراك معقولات نیست و باید ازاین فطرت‌که فطرت اول است بگذرد تا فهم وادراك معانی فلسفی میسرشودواین بیان با تعریفی‌که صدرا از فلسفه می‌کند موافقت‌دارد. بنظراوفلسفه این است‌که انسان تحول پیدا کند وعالم‌عقلی‌مضاهی‌عالم عینی می‌شود. پس‌سخن‌از ضنت وبخل نمی‌توان گفت‌و بنظرصدرا بخل وضنت دون‌شان مقام علم و عمل فلاسفه‌است آنها هرگز حکمت را ازمستعدان دریغ

نمی‌دارند. بلکه نمی‌خواهند فلسفه بازیچهٔ نااهلان شود واصلاً! لزومی ندارد که یکسانی فلسفه آموخته شود که نیازی به‌آن ندارند. شپره نیازی به‌نور ندارد و حتی نور چشم اورا می‌آزارد. پس اینکه معمولاً گمان می‌کنند فلاسفه از ترس ارباب شریعت اقوال وآراء وآثار خود را مکتوم داشته‌اند، درست نیست. بی‌تردید میان اهل‌ظاهر وفلاسفه همواره اختلاف بوده است اما بنظر فلاسفه این اختلاف فرع براین است که اهل‌ظاهر در فطرت اول مانده‌اند و نفوسشان تاآن‌اندازه ترقی نکرده است که قابلیت فهم معانی فلسفی داشته‌باشند پس اصرار در این گمان‌هم ناشی از گمان دیگری است وآن اینکه فلسفه‌را همگان می‌فهمند و می‌توانند بفهمند این سخنانی که ملاصد را در مقدمهٔ مبدء ومعاد خود آورده در عصرما اهمیت خاص دارد؛ زیرا فطرت اول غلبه تام دارد وطرح فطرت‌ثانی بسیار دشوار است امروز مسائل‌فلسفی را هم می‌خواهند بمدد علم جدید که به‌فطرت اول تعلق دارد حل کنند. با تمهید این‌مقدمه ملاصدرا می‌گوید که در این‌کتاب ثمرهٔ افکار فلاسفه ویافت‌های خود را بیان می‌کند و باز متعرض می‌شود که به‌ظاهر بینان قاصر فهم اعتنا نباید کرد. بعد از تمهید این‌مقدمه‌که متضمن بیان اجمالی ذات مابعدالطبیعه است، بحث خود را از تقسیم وجود به‌واجب و ممکن شروع می‌کند وبتحقیق در کیفیت انتزاع وجود از حق اول واعتبارآن در حقایق امکانی می‌پردازد ومی‌گوید که وجود از لواحق لازم ماهیت نیست وآن را از امور اعتباری انتزاعی‌هم نباید شمرد آنگاه طرق اثبات وجود واجب را ذکرمی‌کند و از وجهه معرفت نفس به‌اثبات حق اول می‌پردازد. پس‌ازفراغ از این مبحث در تحقیق این‌مطلب وارد می‌شود که عالم موجودی است واحد به‌وحدت اطلاقی شخصی که علت واحد دارد یعنی مبدء تشخص عالم‌هم الهواحد است که ماهیتش عین انیت اوست بعد طریقهٔ شیخ اشراق درنفی تعدد حق را ذکر می‌کند حق صرف‌نور وصرف وجوداست وتعدد وتکثر در ذات اوراه ندارد وبکنه ذات اونه باعلم حصولی ونه بعلم حضوری پی‌نمی‌توان برد زیراکه اومحیط به‌همه‌چیز است واز اونزدیک‌تر به موجودات هیچ‌چیز نیست، چه او به‌اشیاء نزدیک‌تر از خود اشیاء است وحضور اونسبت بموجودات تامتر از حضور موجودات نسبت به‌خود است بیان مطلب از این‌قرار است که هرموجودی پیش ازآنکه علم بذات خود داشته‌باشد علم به‌خدای خود دارد زیراکه اوظاهرتر از همه‌چیز است ودر بساطت خود همه اشیاء است بی‌آنکه اجزاء داشته باشد وحال آنکه ممکنات خود حجاب خویشند موجودات همه به‌او قائمندواو قائم به‌خود است وبه این‌معنی مانعی ندارد که اورا جوهر بگوئیم[۶]. در این‌مقام صدرا به‌مناسبت بحث وارد در مبحث‌وجود ذهنی می‌شود، وجواز تشکیک در ماهیات ومعانی‌کلی را اثبات می‌کند.

مقاله دوم در صفات وکیفیت اتصاف خدای‌تعالی به صفات است می‌دانیم که فرقه‌ای صفات الهی را معلول ذات وزائد برآن می‌دانستند وجماعتی نفی صفات می‌کردند یاذات‌را نایب صفات می‌دانستند. صدرا قول هردو فرقه اشاعره ومعتزله را مردود می‌داند و می‌گوید صفات الهی عین‌ذات‌اوست وخداوند صرف علم وقدرت واراده است یعنی فی‌المثل علم او غیراز قدرتش نیست تادعوی معتزله درست باشد که قول‌بصفات مؤدی بشرك می‌شود. صفات الهی اعم از صفات حقیقی وسلبی واضافی موجب تکثر در ذات نمی‌شود زیرا تمام سلب‌ها

به‌سلب امکان بازمی گردد وهمه اضافات به‌اضافهٔ واحدکه اضافهٔ اشراقیه است راجع می‌شود. آنگاه ملاصدرا به بیان‌علم حق به‌ذات خود وکیفیت علم او به‌معلومات می‌پردازد و بیان می کند که علم او به اشیاء باضافهٔ اشراقیه نه‌درموطن ذاتش بلکـه درمشهد تجلـی او دراشیاء است بعبارت دیگرعلم به‌ذاتش عین‌علم به‌اشیاء است واین علم، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است دراین قسمت صدرا اقوال مختلف درمورد علم را ذکر می کند و بتلویح از آراءخاصه خود درعلم وکیفیت علم‌حق به‌معلومات امکانی وبه‌اشیاء درمواطن مختلف سخن‌می گوید.

گفتیم که در نظر صدرا ذات الهی در عین قدرت عالم است وقدرت وعلم‌زائد برذات نیست اکنون صدرا میان مقدورات ومعلومات فرق می گذارد ومی گوید ذات حق مبدء فیضان اشیاء است ودرمرتبهٔ ذات می‌داند که چه می کند و برهرچه اراده می کند قـادر است صدرا قائل است که فاعلیت حق فاعلیت بالتجلی یافاعلیت بالعنایه است وبه‌این جهت مسلك‌مشائیان درعلم بذات وعلم به‌ممکنات‌را تقریر می کند ومفاسد ناشی از قول به‌ارتسام صورواشکالات اعلام حکمت برقول ابونصر فارابی وابن‌سینا را ذکر می کند ومناقشات شیخ‌شهید سهروردی ومحقق طوسی را بی‌مورد می‌داند زیرا اگر علم‌حق درمقام ذات اجمالی باشدکافی ازبرای صدور اشیاء نیست وفاعل‌مختار ومرید درفعل اگر بصور متمایز اشیاء علم نداشته باشد فاعل مختار نیست زیرا صرفاً برسبیل این تمایز است‌که به‌افعال خود وبصدور آن افعال به‌ترتیب سببی ومسببی علم دارد پس اثبات علم اجمالی وانکار فعل عنائی در حقیقت مودی بـه‌انکار علم می‌شود در این‌جا نظر صدرا به‌محققانی است‌که حق را فاعل بـالرضا مـی‌دانند. بعد از این بحث مقصود اهل‌حق‌را ذکرمی کند آنان ذات حق‌را بنفس علم بذات خود عالم به‌کلیات وجزئیات و مجردات و مادیات می‌دانند و قائلندکه ذات حق مبدء انکشاف اشیاء و مرآت شهود تفصیلی کل است باتفسیری‌که صدرا از قول این طایفه می کند دیگر نیازی بـه رد و اثبات ندارد و نقل اقوال وبحث در آن راهم به‌همین‌جا تمام می کند و بـه‌بحث در مـراتب علم و قضا و قدر و قلم ولوح و دفتر و بیان معانـی آن می‌پردازد واز این بحث بـه‌صفت قدرت می‌رسد وبعداز بیان انحاء فاعلیت ونحوهٔ فاعلیت حق، حقیقت اراده را بیان مـی کند و به‌این نتیجه می‌رسد که‌مشیت حق نافذاست ومراتب وجودی تماماً از شئون ارادهٔ اوست واراده به‌غیر تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا عالی اراده به‌دانی وسافل نمی کند وهیچ امـری خارج از ذات، مراد حق‌نیست بلکه اراده‌اش اولا و بالذات تعلق به‌نفس ذاتش می گیرد وذات او عین بهجت ورضاء ونفس حب وعشق است ونیازی به‌غیر نداردپس غایت فعل‌هم عین ذات‌اوست واو اول در ایجاد وآخر در انتهاست واین‌همه اشکالات صعب که درمسأله عنایت شده است وارد نیست وامثال زمخشری وصاحب مقاصد ومواقف که انکار عنایت حق کرده و حب‌حق به‌بندگان را منکرشده‌اند، معنی حب را ندانسته‌اند ودرنیافته‌اند که اصل محبت‌هم از اوست و از اوست که در تمام موجودات ساری شده است پس محبتی که دوستان خدا به‌حق دارند از همین سریان محبت از حق‌کامل مطلق به‌خلق مقید است و از اینجاست که حق مطلوب و غایت تمام موجودات است.[۷] مقالهٔ سوم اختصاص به‌بحث در افعال دارد ومی‌دانیم کـه در نظر ملاصدرا افعال مراتب دارد ومقول به‌تشکیك است. صدرا درابتدای این مقاله موجودات

را به‌اعتبار تأثیر وتأثر به‌سه‌قسم تقسیم می‌کند قسم‌اول فعال غیرمنفعل است کـه از آن تعبیر به‌عقول مجرده می‌شود قسم‌دوم منفعل غیرفاعل است وآن جسم است وقسم سوم منفعل فـاعل است که ازعقول فعاله قبول تأثیر می‌کند ومؤثر در اجسام منفعل است واین‌قسم از موجودات نفوس وصورتها هستند بعدتقسیمات دیگری را ذکرمی‌کند وبه بیان‌نسبت این‌اقسام می‌پردازد ومی‌گوید که اول فعل حق، مطلق ازهرچیزی است وبه‌همین جهت درتمام اشیاء سریان دارد ومبدء ظهور هرباطنی‌است حق بذاته ولذاته متجلی‌درکسوت خلائق است و عقول ونفوس و عوالم مثالی وعالم شهادت درجات فعل حق است. ملاصدرا بحث را ازمرتبهٔ نازل یعنی از اجسام عنصری شروع می‌کند وبه‌بیان احوال‌کائنات می‌پردازد وتحقیق می‌کند که سبب‌حدوث حرکت چیست؛ بعددرآسمان وحرکت سماوات بحث می‌کند وبه‌اثبات عقول می‌رسددراینجا ثابت می‌کند که عقول‌کثیراست وتحریك اجرام متحرك ازهمین عقول مجرداست‌والبته مشکل ربط حادث به قدیم ومتحرك به ثابت درنظرملاصدرا وجهی ندارد زیرا او درعین‌قبول اینکه فاعل مباشرحرکت ناچارباید امری متغیر وسیال باشد ازآنجاکه به‌حرکت جوهری قائل‌است یعنی حرکت را درذات شئی مادی می‌داند، بااشکالی مواجه نمی‌شود. کثرت درمراتب‌وجود وموجودات را هم لازمهٔ‌کمال حق می‌داند ومی‌گوید موجودات از اوصادر می‌شود ودراین صدورکه به طریق تنزل است‌کثرت ونقص ضروری است وبالاخـره مقاله را بااشاره مجدد به‌عنایت الهی و اینکه عـوالم موجود بهترین عـوالم ممکن‌است، ختم می‌کند.

فن دوم درمعاد است .

درفن اول صدرا سیرنزولی را شرح وبیان‌کرد اینجا سیرمعکوس را باز می‌گوید ودر ضمن بحث آراء واقوال فرق را ذکرمی‌کند وبالاخره برمبنای حرکت جوهری وطرح عالم مثال صعودی به‌اثبات معاد جسمانی می‌پردازد این‌بحث را ملاصدرا بـرای اولین بـار وارد فلسفه‌کرده‌است؛ زیرافلاسفه اسلامی‌تازمان‌صدرا اثبات‌معاد روحانی کرده‌اند ومعادجسمانی‌را ازآن جهت پذیرفته‌اندکه نبی‌صادق مصدق ازآن خبرداده‌است بحث‌های غزالی و فخررازی هم‌دراین‌مورد مخلوطی از فلسفه وکلام است [8] اما ملاصدرا این‌بحث را درسیستم خود وارد می‌کند وبه مقتضای قول به‌حرکت جـوهری و جسمانیة الحدوث بودن نفس و اتحاد عاقل ومعقول ووجود عالم برزخ و... معاد جسمانی‌را اثبات می‌کند ودور ازصواب وتحقیق است که‌بگوئیم صدرا باین‌ملاحظه‌که معاد جسمانی‌ازاصول دیانت است باتکلف سعی‌دراثبات‌آن کرده باشد. ورود دراین بحث مجال دیگر می‌خواهد زیرا بدون طرح مقدمات نمی‌توان از معاد بحث‌کرد. همینقدر می‌گوئیم که صدرا جسم را متحول‌ومتحرك به‌حرکت جوهری‌میداند وبنابراین قول به‌جسم مثالی‌وبدن اخروی قائل است. آقای آشتیانی در نامه‌ای کـه درپاسخ بعضی مسائل ومشکلات مربوط به‌معاد مرقوم داشته‌اند اشاره می‌کنندکه «.... انسانیت‌انسان بشکل وصورت ظاهری نمی‌باشد وبدنی‌که انسان درآخرت‌باآن محشور می‌شود حـاصل از تجسم اعمال است پایه واساس این مساله ازاین قرار است‌که فطرت انسان بعد از فطـرت حیوان حاصل می‌شود فطرت‌حیوانی ازناحیه حـرکت طبیعی‌جوهری موجود می‌شودوزمانی کـه مـاده وهیولای اصلی‌انسان درجـات معدنی ونباتی را پیمود وارد مـراحل حیوانی

می‌شود که ازآن به‌خیال بالفعل تعبیرکرده‌اند... وزمانی کـه ادراکات خیالی وجزئی بفعلیت می‌رسد وانسان مستعد است‌ازبرای درك نظریات دراین مرحله فطرت حیوانی‌تام وتمام‌است وهمین فطرت حیوانی است‌که به فطرت انسانی مبدل می‌شود، اگر دراین حالت انسان به تدریج گرایش به‌امور شهوی وتبعیت ازمشتهیات حیوانی پیدا نمودتکامل تدریجی‌اوقهرا به طرف عالم حیوانی متوجه می‌شود وبتدریج قوهٔ انسانی ماهیت خودرا از دست می‌دهدوبه فعلیت نمی‌رسد ویااینکه متوجه عوالم شیطانی می‌شود ازقبیل ریاست طلبی... وترجیح‌دادن جانب دنیا بطورمطلق ودراین صورت قهراً قوه اوتبدیل به‌صورملکوتی می‌شود ولی قدم در ملکوت اسفل می‌نهد وبکلی‌ازملکوت اعلی روگردان می‌شود لذا حشرافـراد انسان مختلف است...» ولی به‌هرصورت «...موجود برزخی‌جسم متخیل است‌اگرگفته شودانسان قبل‌ازدنیا بوجود برزخی موجود بوده است (برزخ نزولی) بدن‌اخروی همان بدن برزخی موجوددر قوس نزولی نیست زیرا انسان‌عقلی‌باید تنزل نموده بانسان برزخی‌متصورشود وانسان‌برزخی تنزل‌کرده بعد ازاستقرار دررحم، ماده قوس صعودی خودرا شروع نموده تا به مقـام تجرد برزخی برسد وتجرد برزخی‌آن فقط ازناحیهٔ تکامل جوهری حاصل‌می‌شود لذاجنت وبهشتی که‌آدم ازآن اخراج شد جنت نزولی است‌که قبل ازعالم دنیاقراردارد وبهشت‌وجهنمی کـه برای نیکوکاران وبدکاران مقررشده‌است از اعمال حاصل‌می‌شود...» پیداست‌که این‌کلمات را باید باتوجه به‌سوابق و لواحق آن درمتن خواند اما خوشبختانه آقـای آشتیانی بحث عمیق وجامع وممتعی درمعاد دارندکه بصورت‌مستقل چاپ شده است‌ودرمقدمه همین‌کتاب‌هم تحقیق خوبی‌درمعادکرده ومخصوصاً نظر آقاعلی‌مدرس زنوزی‌را به‌تفصیل نقل فرموده ومورد بحث وچون‌وچرا قرارداده‌اند این مقدمه را می‌توان متمم مباحث ایشان درمعاد دانست مقالهٔ آخرکتاب مبدء ومعاد شامل بحث درنبوات ومنامات وبیان سبب رویای صـادقه وکاذبه وعلم به‌مغیبات و.... بطریقه مشائی واشراقی است. دراین مقاله صدرا اصول معجزات وکرامات ووجوه فرق میان حدس والهـام را بیان می‌کند وحقیقت نبوت وولایت وسیاسات وریاسات مدنی را بازمی‌گوید وباشرحی درباب حکمت تکالیف شرعی‌ومنافع بعضی‌عبادات مقاله را به‌اتمام می‌رساند. دراین‌قسمت مطالب تازه‌ای‌که اسلاف صدرا نگفته باشندنیست‌گاهی این معنی‌موجب تعجب می‌شودکه چرا حکمت نظری‌ازمان فارابی‌پیش ازحکمت عملـی بسط پیداکرده است دراین مورد حتی‌می‌توان‌گفت‌که حکمت عملی تقریباً بهمان صورتی‌کـه در آثارفارابی وابن‌سینا آمده باقی‌مانده است بنده این‌مطلب را درجائی‌موردبحث قرارداده‌ام ودراین مقام همینقدر می‌گویم‌که اگراشکال اینست‌که چرا فلاسفه اسلامی‌متوجه تغییرات و انقلابات درامرسیاست وکشورداری نشده‌اند وبه‌آن اعتنانکرده‌اند پاسخ اجمالی‌این‌است‌که درفلسفهٔ اسلامی تفکیك دین ازدولت امکان نداشته است وابن‌رشدومخصوصاً ابن‌خلدون‌کـه بنای این‌جدائی وتفکیك راآغاز می‌کنند تااندازه‌ای ازروح فلسفهٔ اسلامی قطع تعلق‌می‌کنند وروئی به رنسانس درغرب دارند اما صدرا ناگزیر بمقتضای اصول خودبایدبگوید: انبیاء خلفای الهی‌درزمین هستند ودراجتماعات جزئی هم بایدولات‌وحکامی‌ازجانب خلیفه ریاست کنند واینان امامان وعالمانند.. «درعالم تسنن‌که هرحکومتی مطاع بوده است بحث‌صورت

دیگری پیدا کرده است ونوعی سیاست‌مدن ظهور کرده که باصورت یونانی آن‌فرق دارد.

متأسفانه اغلاط چاپی دراین متن معتبر فلسفه اسلامی کـم نیست، شاید کتاب درتهران چاپ شده وتصحیح نمونه‌های مطبعه برای‌آقای آشتیانی که درمشهـد اقامت دارند دشـوار بوده است‌کاش می‌شد ترتیبی‌داد که مرد محقق بزرگی مثل‌آقای آشتیانی وقت خـودرا صرف تصحیح نمونه‌چاپی واستنساخ نسخ خطی نکند از این نکته‌که بگذریم باانتشار مبـدء ومعاد یك اثرمهم فلسفه اسلامی دردسترس ما قرار گرفته است چاپ قبلی‌مبدء ومعاد نایاب بود واین مقدمه ممتع و تحقیقی را هم نداشت آقای آشتیانی حقیقه وجود مغتنمی است‌که نه فقط درس خوانده ومایه علم وتحقیق درفلسفه وعرفان ومعارف اسلامی بطور کلی دارد. بلکه زندگیش‌با تحقیق درآمیخته است و شاید بتوان‌گفت باتحقیق درفلسفه وعرفان زندگـی می کند این مطلب راآسان نگیریم وآن رابه‌رغبت وعلاقه بمعنی‌روان شناسی‌لفظ تحویل نکنیم که دراین صورت فلسفه امـری تفننی می‌شود آقای آشتیانی با فلسفه تفنن نمی‌کند بلکه حقیقه دوستدارحکمت‌و دانائی است وفلسفه هم درلغت معنی‌حب دانائی می‌دهد تافلسفه بـه این معنی لغوی نباشد، و

---

۱ـ درشرح‌هائی‌مثل شرح اشارات یاشرح هدایه یاشروح تجرید شارحان‌کم وبیش مراعات متن کرده‌اند ومثلا صدرا درشرح هدایه ازآراء خاص خود چیزی نیاورده وذکری نکرده‌است.

۲ـ معلوم بالذات ومعلوم بالغرض ازحیث ماهیت فرقی ندارند و عینیت دارند.

۳ـ صدرا بجای ربوبیات لفظ اثولوجیا هم‌آورده است‌گوئی چنانکه اسم‌کتاب‌ما بعدالطبیعه را برفلسفهٔ اطلاق کردند اوهم می‌خواهد اثولوجیا را عنوانی‌برای مطلق علم الهی‌قراردهد.

۴ـ ملاصدرا این دوبیت فارسی‌را ضمن متن عربی خود نقل‌کرده است:

ای شده درنهاد خود عاجز　　کـی شناسی خدای را ، هرگز !
توکه‌درعلم خودزبون‌باشی　　عـارف کردگار چـون باشی ؟

۵ـ تمام فلاسفه اسلامی چنین سفارش‌کرده‌اند واین قول دربین اهل فلسفه بصورت مثل‌درآمده است‌که «هرکه حکمت را از مستعدان دریغ دارد به‌ایشان ظلم‌کرده وهرکس‌آن رابه‌نامستعدان بگوید درحق حکمت ظلم روا داشته است». عطاردرتذکرةالاولیاء این قـول را به‌شافعی نسبت میدهد. انتساب این قول به‌شافعی تصور رایج درمورد بیم وهراس فلاسفه ازمخالفان فلسفه راتا اندازه‌ای نفی‌می‌کند ومی‌رساندکه صرف ترس‌وبیم موجب‌نشده‌است‌که فلاسفه‌آراء خودرامکتوم دارند. بلکه‌کتمان علم ازنااهل اصلی بوده است‌که تمام طوایف طالب حقیقت اعم از متکلمان وعرفا وفلاسفه وحتی بعضی ازاهل ظاهردرموردآن اتفاق داشته‌اند.

۶ـ یکی ازمعانی جوهر قائم بذات است امـا معمولا ازجوهر معنی موجود لافی‌الموضوع مراد می‌شود وبه این‌معنی جوهرماهیتی ازماهیات است واطلاق آن برحق اول‌موردندارد.

۷ـ درنظرصدرا دراین حب نه‌نیازاست ونه‌استکمال واین حب در صورتی است‌که حجاب دوئی وغیریت برخیزد درحضورشیخ‌ابوسعیدمی‌خواندند یحبهم ویحبونه‌پس‌گفت: بحق یحبهم فانه‌لیس یحب‌الانفسه یعنی‌که در دار وجود غیر اودیاری نیست.

۸ـ صدرا درکتاب مبدء ومعادبه تفصیل درباب آراء غزالی‌بحث می‌کند و انصاف آنکه اقوال غزالی فتح بابی دراثبات‌نظری معاد جسمانی است.

کسانی نباشند که دل به‌دانائی بسته باشند فلسفه به معنی اصطلاحی هم تحقق پیـدا نمی‌کند. اگر آشتیانی تعلق خاطر به‌دانائی وحکمت نداشت نمی‌توانست درمدتی قریب به‌پانزده سـال اینهمه آثاروکتب درفلسفه وعرفان تألیف وتصحیح ومنتشرکند ما به‌این تعلق خاطرنیاز داریم زیرا تحقق هرعلمی‌اعم ازاینکه فایده‌ای فوری ومستقیم داشته باشد یاظاهرا هیچ سودی برآن مترتب نشود فرع این تعلق‌خاطراست‌امافعلا این تعلق‌خاطرنیست‌وآن را به‌چیزی هم‌نمی‌گیرند مع‌ذلك می‌توان امیدوار بودکه وجود آقای آشتیانی وامثال انگشت شمارشان نشانه‌ای باشد که خبرآزآغازتجدید تعلق خاطر به‌علم و تحقیق‌می‌دهد.

**رضاداوری**

## آنچه خود داشت...

احسان نراقی

۲۰۴ صفحه

انتشارات امیرکبیر

تهران ۲۵۳۵

صرفنظر ازمتفکرین انگشت‌شماری که در برخورد بامسائل فرهنگی واجتماعی‌وفلسفی یکی دوقرن اخیرجامعه مادرپی‌درك وتحقیق سئوالات اصلی انسان کــه خودبخود انسان ایرانی هم شامل‌می‌شود، بوده‌اند وازطریق شناخت محدودیت وامکان انسان ومعرفت به حقایق‌وجودی‌وی، به‌نظرگاهی رسیده‌اند که درآن ساحت مسائل فرعی مربوط به‌وسائل زندگی‌آدمی‌خواه فردی وخواه‌اجتماعی درمرتبهٔدوم اهمیت‌قراردارد، اکثریت‌تحصیلکرده‌های جامعهٔ ماآگاهانه وناآگاهانه ازطرزتفکرونگرشی برخوردار بوده‌اندکــه متاثر ازجهان‌بینی‌و تفکری است‌که دربعد ازرنسانس درکشورهای اروپائی‌شایع شده است‌وبه‌حکم طبیعتی‌کــه داشته ـ یعنی توسعه طلبی وتفوق‌جوئی ـ درسرتاسرجهان پراکنده شده است. همین توسعه‌طلبی وتفوق جوئی تمدن مغرب زمین بودکه اروپائیان راکه می‌پنداشتند جــواب همــه سئوالات اساسی راکه نوع انسان ازدیرباز باآنها درگیربوده وراه سعادت وخوشبختی وی‌را یافته‌اند راهی سرزمین‌های دیگرکرد ووقایع تاریخی‌دوسه قرن اخیرراکه برآن مهراستعمار واستعمار طلبی خورده است به‌وجود آورد ـ یادآوری این‌نکته هم‌لازم است‌کــه صــرف‌کــوشش‌های استعماری مغرب‌زمینی‌ها درچند قرن اخیرنشان دهندهٔ نفاق ودوئیت وتضادی است‌کــه دربطن تمدن فعلی مغرب زمین مستتراست. چه این‌تناقضی‌آشکار است‌که آدمی از یکسو به «اصالت انسان» و«خوب‌بودن وی» بدانسان‌که درمکتب اصالت انسان ادعامی‌شودحکم‌کند وازسوی دیگردرپی‌اسارت وچپاول وبهره‌کشی‌از همنوع خودباشد ودرعین اینکه از «خوب‌بودن‌انسان فی‌نفسه» قویادفاع می‌کند، درپی‌تهیه وساخت تجهیزات وسازوبرگ جنگی باشد تابتوانداز عهــده دفاع و حفظ عــده‌ای از انسانهای خــوب در برابر هجوم و حمله انسانهای خــوب دیگر برآید!

اما اکثریت تحصیلکرده‌های ایرانی‌که متاثراز جهان‌بینی وجریانهای فکری حاکم بر تمدن مغرب‌زمین بوده‌اند خودبخود اختلاط وابهام بین‌اصل وفرع وهدف ووسیله را هم‌کــه یکی ازاشکالات اساسی طرزتفکرودرنتیجه تمدن فعلی غربی‌است پذیرفته‌اند ودرست به‌همین علت وقتی صحبت ازتمدن مغرب زمین واشکالات آن است، درك اشکال فوق برای‌کسی‌کــه

آموزش وتربیت وبالمال طرزفکر ودرکش ازاشیاء وامورمتأثرازخود این تمدن وشیوه تفکر آن است، چندان ساده نیست. چه‌عقل ـ بمعنی‌محدودکلمه ـ وفکرآدمی محدودیت و در نتیجه نسبیتی دارد وهمین امرموجب می‌شودکه وقتی آدمی ازطرز تفکرو تعقلی ـ به‌علت‌اوضاع واحوال خاص فرهنگ واجتماعی که درآن پرورش یافته ـ متأثرشد وعادت فکری‌معینی‌پیدا کرد، نحوه قضاوت ودرك او ازمسائل وامور ازطرز تفکری که به‌آن عادت‌کرده است رنگ گیرد ومتأثر شود. البته این‌بدان معنی‌نیست که فکرآدمی نمی‌تواند ازچهارچوب محدودفرهنگ‌وجامعه‌ای که فرد درآن متولد شده وزندگی‌می‌کند فراتررود، بلکه اشاره به‌این‌نکته ازاین نظرضرور بودکه یادآورشویم، انتقاد ازطرز تفکروجهان بینی وتمدن صنعتی معاصرمغرب‌زمین بهرصورت برای‌کسی که طرز تفکرغربی‌را هرچه‌کـه می‌خواهد باشد، پذیرفته است، براحتی قابل هضم نیست ، خـواه انتقاد اساسی ومستدل‌باشد ویانباشد. بهمین واسطه هـم بسیاری از عقاید و نظریاتی که درموردکتاب آنچه خود داشت نـوشتهٔ احسان‌نراقی ابرازشده است، گـویای تأثیری است که نحوهٔ قضاوت وطرز تفکرمتداول درمغرب زمین امروز برصاحبان این افکار و عقاید داشته است.

راستی نویسنده چه می‌خواهد بگوید، آیا وی بطورکلی طرزتفکروتمدن مغـرب‌زمین را نفی‌وطرد می‌کند؟ وآیا معتقد است که جامعهٔ ما وهمهٔ جوامع جهان‌سوم باید شیوه‌زندگی سنتی خود را ادامه دهند ویااینکه باید تکنولوژی جدید غربی‌را به‌کلی‌به‌دورریخت وبهمان فنون‌آباء واجدادی اکتفاکرد؟ برای عده‌ای دیگرممکن‌است این سئوال جدی مطـرح شود که مگرنه تمدن مغرب‌زمین دراعماق جامعهٔ ما وهمه‌جوامع سنتی جهان سوم نفوذکرده است، پس‌چرا باید این‌واقعیت رانادیده گرفت که غول تمدن غربی نه‌تنها درخانه ماراکوبیده‌است، بلکه به‌درون هم‌آمده، تلفن وبرق ورادیووتلویزیون وحتی‌طرزلباس پوشیدن وتزئین اطـاقها همه حاصل فکرواندیشه بشرغربی است که امروزه درخانه وخانواده ما وارد شـده وتعادل و توازن زندگی سنتی‌ما را به‌هم‌ریخته‌اند؟ به‌زبان خلاصه این مهمان ناخوانده به‌زور وحیله و سیاست وارد خانه ماشده است وچون شعبده بازی‌ماهروسائل وآلاتی داردکـه به‌کمك آنها می‌تواند مدام مارا به خود مشغول وازخویشتن غافل‌کند. پس‌دیگردیرشده تاجلـو این مهمان ناخوانده نیرومند پرفسون راگرفت. این نحوهٔ استدلال اخیرآدمی را به‌یاد جـواب مرحوم حاج میرزا آغاسی وزیرشهیرمحمد شاه قاجار می‌اندازدکه وقتی روسها می‌خواستند بازور و قلدری درددریای خزرماهیگیری کنند، درجواب اعتراض میهن‌پرستانی که ازوی می‌خواستند تا اقدامی کند می‌گفت: «بخاطرمشتی‌آب شورکام شیرین دوست راتلخ نمی‌کنیم.»

اما اگرعاری ازهرگونه تعصب و جبهه‌گیری به‌مطالب‌کتاب آنچه خود داشت توجه کنیم می‌بینیم که نویسنده‌کتاب باتکیه به‌تجربیات وتماس‌ها ونگرش تازه‌اش‌نکاتی‌را ازدیدی اجتماعی دربرابرقضاوت خواننده ایرانی قرارمی‌دهدکه به‌ویژه بادرنظرگرفتن وضع خاص فرهنگی جامعه امروزمادرخوراعتناست. ازجمله نویسنده‌کتاب‌کوشیده است دررابطه بامسائل ومشکلات عدیده‌ای‌که درمغرب‌زمین به‌علت پیدایش تغییرات وتحولات سریع وبی‌هدف‌چند قرن اخیرکه اسمش را پیشرفت گذاشته‌اند، این‌آگاهی را درذهن خواننده به‌وجود آوردکه

مفهوم «پیشرفت» احتیاج به تجدیدنظر دارد. ویا اینکه علم و تکنولوژی مغرب‌زمین را، بدانصورت که تاکنون وجه همت تحصیلکرده‌ها ومتجددین ازفرنگ برگشته بود، نمی‌توان بی‌تأمل و کورکورانه اقتباس کرد وپذیرفت. واین حرف رابی‌دلیل وازروی تعصب‌ملی‌وقومی نمی‌زند. اواشکالات حاصله ازعلم وتفکری که براساس «اصالت استدلال» استواراست ودرنتیجه هر نوع امکان درك علم ومعرفتی که ورای طورعقل ـ به‌معنی محدود وجزئی کلمه ـ واستدلال باشد، آنهم نه به‌دلیلی معقول بلکه به‌علت تعصب‌واعتقاد به‌روش استدلالی نفی می‌کند، مورد مداقه قرارمی‌دهد وبه‌خواننده ایرانی که بیشتر شیفته صورت ظاهری تمدن غربی است هشدار می‌دهد که درقضاوت خود نسبت به‌آنچه که می‌خواهد ازغرب اخذکند، تأمل کندوازروی بیداری وآگاهی به‌انتخاب بپردازد. این‌مطلب را نویسنده چنین بیان می‌کند:

«اعتقاد به‌اصالت استدلال عقلی وجنبه عینی‌امورازتبعات تفکرغربی‌است، واین‌اعتقاد گرچه دستیابی به‌نتایج درخشانی درقلمرو ماشین‌ودرعرضهٔ مادهٔ بی‌روح‌ممکن گردانده‌است، ولی‌حتما گفتنی است که درمقابله با معضلات حیات بشری عامل‌چندان موثری نبوده است. علوم انسانی، که برعینیت استدلالی بناشده‌است، درزمان‌کنونی، متحمل ناکامیها وشکستهای بسیارگشته است. آیا این‌نکته پرمعنا نیست که غربیان، پس ازآنکه تعقل را به قصد تأمین سعادت بشربرصدرنشاندند، عاقبت‌الامر به‌اختراع رشته خاصی به‌نام «پسیکانالیز» ناگزیرشدند تادردهائی راکه ازیك زندگی تنیده ازتاروپود عقل‌وبالنتیجه بی‌بهره ازروابط اساسی با «ورای‌عقل» ریشه گرفته درمان‌کنند؟ حاجت به‌تأکید نیست که پسیکانالیز، که خود مولود یك روش‌استدلالی وعینی‌است طبعاً ازبه‌منزل رساندن‌باری‌که بردوش گرفته است عاجزمی‌نماید.» (ص ۱۸۳ کتاب آنچه خود داشت...)

نکته قابل توجه دیگراین‌کتاب نشان دادن طرزفکرمشابه ومشترك متفکران‌کشورهای جهان سوم، خواه هندی ویامراکشی وخواه تونسی‌ویا اهل مالزی، دربرخورد باتمدن مغرب زمین است. اکثرمتفکرینی‌که دراین‌کتاب ازآنان نام برده شده ویاباآنان گفتگو وتبادل‌نظر شده است دردومورد متفق‌القول هستند، اول اینکه همگی‌درپذیرش تمدن‌مغرب‌زمین بطورکلی وباهمه معایب ومحاسن آن تردید دارند، بااینکه همگی‌درغرب تحصیل کرده‌اند وباتمدن مغرب‌زمین درتماس نزدیك بوده‌اند. دوم اینکه همه این‌متفکران شناخت فرهنگ ملی‌وقومی خویش را راه درمان درد ازخود بیگانگی‌می‌دانندکه علت بروز آن نفوذ تمدن‌امروزی‌مغرب زمین درجامعهٔ آنهاست.

این راهم نباید نادیده انگاشت‌که انتشارکتاب آنچه خود داشت عکس‌العمل های فکری مختلفی به‌وجودآورده است. عده‌ای‌ازاین‌کتاب انتقادمی‌کنند، به‌این‌علت‌که‌می‌پندارند نویسنده‌کتاب تمدن مغرب‌زمین رابطورکلی‌نفی‌می‌کند، درحالیکه به‌ادعای‌اینان امروز درهمه جامعه ماآثار تمدن مغرب‌زمین مشهود است وبالاخره نمی‌شودکه پیشرفت هم نکرد! درنتیجه این‌کتاب را چندان نمی‌پسندند. گروه دوم عقیده دارندکه آدمی می‌بایست خود با مایه‌های فرهنگ ایرانی بیشترآشنامی بودوآنگاه به‌حمایت ازآن‌برمی‌خاست. البته این‌عقیده بیجانیست، وهیچ اشکالی نداردکه عالمی‌جامعه شناس هم واقعاً ازفکروفلسفه وعرفان‌که درحقیقت‌مایه‌های

اصیل وروح فرهنگ ایرانی هستند نصیبی وافی برده باشد. اما اگر منصفانه قضاوت شود، می‌بینیم که اولا نویسنده کتاب دراین مورد ادعائی ندارد، ثانیا این کتاب باورق پاره‌های فراوانی که امروزه درزمینهٔ مسائل اجتماعی وفرهنگی، به‌عنوان علم به‌خورد مردم داده‌می‌شود، قابل قیاس نیست، چه نویسندهٔ کتاب، با اینکه مسائل را ازنظرگاهی اجتماعی مورد بررسی قرارداده است، امابحث‌هایش براساس فکروبینشی استواراست ودر بیانش تاملی به‌کاررفته است، نه‌اینکه ازروی عادت وبراساس قراردادهای معمول‌درمباحث اجتماعی امروزوتکیه بر قول فلان جامعه شناس سرشناس امریکائی‌ویاانگلیسی، یافرانسوی‌که برای عده‌ای گفته‌اش‌چون اصول مسلم وغیرقابل تردید است، به‌بیان مطلب بپردازد. به‌زبان خلاصه نویسنده خود با سئوال وشاید بتوان گفت دردی روبرواست. هرچندکه این درد وی را چنانکه باید دردمند نکرده‌است.

درمجموع همه‌کوشش نویسنده براین است‌که خوانندگان ایرانی وبخصوص نسل جوان رابه‌علت احساس بیگانگی نسبت‌به‌فرهنگ خویش، آگاه‌کند، تا آنان لحظه‌ای هم به آنچه خود داشت.... بیاندیشند. باشدکه این بینش از خود، اگر در دل ودرون ریشه زند، انسان ایرانی ازخودبیگانه امروزی را ازنو باخویشتن الفت دهد.

**هادی‌شریفی**

# نامه‌ها

در ضمن مطالعه کتاب «علم عربی» [La science arabe] تألیف آلدومیلی [Aldo Mieli] چاپ بریل، لیدن ۱۹۶۶؛ به نکته‌ای برخوردم که ذکر آن سودمند است و در اینجا نقل می‌کنم:

۱ــ در صفحهٔ ۷۶ ضمن بحث درباره اینکه مقصود از علم عرب علمی است که به سراسر جهان اسلام ارتباط دارد، مؤلف چنین نوشته است: «ــ... ازطرف دیگر این مطلب به اثبات رسیده است که قسمت عمدهٔ علم عربی شرقی ساخته و پرداختهٔ ایرانیان است؛ در این شك نیست که نامهای برجستهٔ دانشمندانی همچون رازی و ابن‌سینا و بیرونی به ایران تعلق دارد.

۲ــ در صفحهٔ ۷۸ همان کتاب در حاشیهٔ شمارهٔ ۲ مطلبی بدین صورت آمده است:» دکترسهیل انوراستاد تاریخ پزشکی دانشکدهٔ استانبول بر آن است (رجوع کنید به شمارهٔ ماه نوامبر ۱۹۳۴ مجلهٔ «Ciba ــ Zeitschrift» بازل، سوئیس) که این دانشمندان بزرك ایرانی وهمچنین بسیاری دیگر همه ترك هستند.» ضرورت ندارد که برای ردکردن این مطالب که هیچ اساسی جز ناسیونالیسم افراطی ندارند به خود زحمت دهیم و باید بگوئیم که این گونه اظهارنظرهای مسخره، بیش از آنکه برای دفاع از نظرمورد ادعا سودمند باشند به آن زیان می‌رسانند. در بارهٔ هزارهٔ ابن‌سینا که در ۱۹۳۷ و به عنوان ترك بودن او برپا شد، نیز این سخن صادق است.

۳ــ آلدومیلی در کتابشناسی چاپ‌شدهٔ در پایان کتابش (ص ۳۱۷) درارجاع به آنچه در شمارهٔ ۲ پیش از این گفته‌شد، چنین نوشته است: دکتر سهیل انور درکنگرهٔ بین‌المللی تاریخ پزشکی که ازاول تاچهاردهم سپتامبر ۱۹۳۸ در یوگوسلاوی منعقد شد، نمونه‌های چاپی کتاب حاضر را خواند وبه ما مطالب ذیل رانوشت که باکمال مسرت آنها را در این ملاحظات به‌چاپ می‌رسانیم: «من هرگز درعلم پزشکی به‌دنبال ناسیونالیسم نرفته‌ام. تنها بایدمطلب ذیل را گوشزد کنم» کلمهٔ ایرانی Persan در مورد بیگانگان یعنی غیر اعراب به کار می‌رود. بنابراین پزشکان غیر عرب ایرانی (عجم) هستند. درمیان این عجمان یونانی و ترك وایرانی وهندو و ایتالیائی ودارندگان ملیتهای دیگر آسیای مرکزی وجود دارند. از شما خواهشمندم که آنچه را در بارهٔ ناسیونالیسم افراطی ومسخره بودن آن گفته‌اید اصلاح کنید که البته دربارهٔ من‌صدق نمی‌کند. همچنین باید بگویم که ابن سینا یك ایرانی به تعبیرجدید نبوده است.

**احمد آرام**

# درگذشت آیة‌الله علامهٔ بزرگوار
# حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی



هنگامیکه آخرین صفحات نشریه جاویدان خرد زیر چاپ بود اطلاع حاصل کردیم که استاد علامه حاج آقا رحیم ارباب برحمت ایزدی پیوسته‌اند. از آنجا که انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران وظیفهٔ خود می‌داند از بزرگان حکمت و عرفان و فلسفه ایران تجلیل کند، از استاد بزرگوار علامه آقای سید جلال‌الدین همائی که از شاگردان برجستهٔ مرحوم ارباب هستند، درخواست کردیم مختصری درشرح حال آن مرحوم برشته تحریر درآورند وایشان نیز در نتیجه لطفی که به انجمن و نشریه جاویدان خرد دارند، باوجود کسالت و گرفتاری، تقاضای مارا اجابت کرده وشرح حال مختصری از مرحوم علامه حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی مرقوم فرمودند که اینك عینا باضافه قطعه‌شعری که درماده تاریخ فوت مرحوم ارباب نگاشته‌اند از نظر خوانندگان می‌گذرد.

حضرت استاد معظم علامة‌العلماء کهف الاسلام والمسلمین وارث علوم الاقدمین سید الفقها و الحکماء العارفین آیة‌الله‌فی العالمین قدوة ارباب التقی واسوة اصحاب‌النهی واولی الالباب حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی طیب‌الله مضجعه وانار برهانه.

یك دهان خواهم به پهنای فلك تا بگـویـم وصف آن رشك ملك
وردهان یابم چنین و صـد چنین تنگ آیـد در فغـان این حنین

ادیب بارع بود، فقیه مجتهد مسلم بود، دراستنباط احکام شرعی مشربی معتدل ومتوسط مابین اصولی واخباری داشت، فیلسوف محقق بود، عارف متحقق بود، ریاضی‌دان بود، هیئت ونجوم قدیم را هیچ کس بهتر ازاو نمی‌دانست ودرس محققانه‌تر ازاو نمی گفت درجامعیت علوم وفضیلت دینداری ورعایت دقایق اخلاقی وحداعلای تقدس وزهد وتقوی، درعهد خود نظیر و همال نداشت.

خط نسخ را خوش، وخط تحریر را پخته وخوش‌اندام می‌نوشت، در انشاء مقـالات وتعلیقات عربی وفارسی شایسته بود که اورا به«امام محمدغزالی» مانند می کردند. در کثرت

هوش وحدت فهم وقوت‌ذکاء ونیروی‌کم نظیرحافظه ما بین اقران‌وامثالش مشخص وممتاز بود.
پدرانش از اعیان دهاقین ومشاهیرنجبا وبزرگزادگان قریه چرمهین [1] ازقرای معروف روستای‌لنجان‌اصفهان، وصاحب‌ضیاع وعقاربودند؛وبدین‌سبب‌بلقب «ارباب» خوانده‌می‌شوند.
پدرش بنام «ارباب حاجی‌آقا» وعمویش «ارباب حاج‌حسن» هـردو؛ وهمچنین اکثر اقوام وخویشان نزدیك ایشان ازخط وسواد وفضل وادب بهرهٔ کافی داشتند. مرحوم‌حاج‌آقا رحیم ازکودکی بطوری‌که مرسوم بزرگ زادگان قدیم بود درمکتب خانوادگـی نزد معلم سرخانه‌که مرد فاضل‌متدین باتقوایی ازاهالی قریهٔ همام لنجان ( =دیه‌امام)بوده است‌شروع به‌درس خواندن‌کرد ودرمدتی‌قلیل خواندن ونوشتن فارسی‌ومقدمات صرف ونحـوعـربی‌را پیش او خوب‌آموخت، وبعدازآن بخدمت افاضل مدرسین مدارس قدیمهٔ اصفهـان پیوست، که بزرگترین‌آنها علامهٔ بزرگوار **آخوند ملامحمدکاشانی** است متوفی۱۳۳۳ ه. ق مدفون درتکیه ملك تخت فولاد اصفهان؛ که درهمه علوم وفنون عقلی ونقلی مرتبهٔ اجتهاد داشت؛ وتا پایان حیاتش مجرد ووارسته درمدرسه صدر بازار بزرگ اصفهان زندگانی‌کرد.
مرحوم استادی را بزرگترین وارث علوم وشاگردخاص‌الخاص همان «آخوندکاشانی» بایدشناخت؛ برای‌آن‌که مدت ده بیست‌سال متوالی‌ملازم درس وخدمت اوبوده وانواع‌علوم وفنون ازفقه واصول وکلام وفلسفه وریاضی‌وهیئت ونجوم همـه را از محضـرفیض بخش‌او آموخته واندوخته بود.
شرح منظومه سبزواری را دودوره بادقت هرچه تمامترپیش او خـواند؛ علت دو بار خواندن را خود ایشان چنین می‌گفتندکه درس آخوند فقط تکرار مطالب‌گذشته نبود، بل‌که در دو دوره تقریرات وتحقیقات تازه داشت؛ بدین‌سبب بااینکه تمام‌کتاب را ازمنطق‌وحکمت خوب خوانده وخوب یادگرفته بودم دوباره‌آنرا نزد وی خواندم.
کتاب قوانین اصول را هم یك‌بارپیش حاج میرزا بدیع درب امامی متوفی ۱۳۱۸ ه. ق ازمدرسان مدرسهٔ نیماوردکه درتدریس‌قوانین شهرت وبراعت داشته است خوانده‌بود، باردوم هم‌آن را نزد همان آخوندکاشانی‌خواندودراین باره می‌فرمود چون دیدم‌که«آخوند» درمسائل این‌علم مثل دیگرعلوم واردتروبا تحقیق‌ترست آن درس را از سرگرفتم.
کتاب مغنی ومطول را نزد سید **محمـود گلیشادی** درمدرسه شاهزاده‌ها پشت مسجـد حکیم تحصیل‌کرده، ومدتی‌هم دردرس خارج اصول فقه حوزهٔ مرحوم آیت‌اله آقاسیدمحمد باقردرچه‌ائی اصفهانی را (متوفی۱۳۴۲ ه . ق) دریافته بود.
در جوانی متأهل شد، وبعد ازوفات همسراولش همسردوم اختیارکردکه تاآخر عمربا اوبود، اما ازهیچکدام فرزند نیاورد.
دوبرادرکوچکترازخود بنام **حاج‌عبدالعلی ارباب وآقاعبدالله ارباب** داشت‌که هردو ازنیك‌مردان‌روزگارخود بشمارمی‌رفتند وپیش‌ازوی‌وفات‌یافتند؛ مرحوم‌آقاعبدالله این‌اختصاص را داشت‌که خط نسخ‌را به‌شیوه «پرتو» خوش‌می‌نوشت، خط نسخ مرحوم حاج آقارحیم‌نیز همان‌شیوه را داشت. نمونه خط ادبی‌اودرحواشی تفسیر تبیان‌شیخ‌طوسی‌چاپ سنگی تهران

---

۱ــ باکسرحرف اول وسوم تلفظ می‌شود ودرالسنه وافواه عامه «چرمین» می‌گویند.

که حقیرخاتمه‌الطبع آنرا نوشته‌ام طبع‌شده؛ ونیز نمونه‌تعلیقات ریاضی‌او بخط‌خودش درحواشی کتاب‌منهاج‌معان التجنیس که بوسیله این‌بنده معرفی‌شده‌است درنسخه‌عکسی کتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است.

ولادت حاج‌آقا رحیم شنبه دوازدهم جمادی‌الاخره سال ۱۲۹۷ قمری ووفاتش ساعت چهار بعدازنصف شب جمعه هیجدهم ذی‌الحجه ۱۳۹۶ هجری‌قمری موافق ۱۹ آذرماه ۱۳۵۵ هجری شمسی‌درخانه شخصی‌خود دراصفهان که‌جزومحله درکوشك‌ومسجدحکیم هردومحسوب می‌شود اتفاق افتاد ودرمرافق‌همان‌تکیه ملك که مدفن استادش‌آخوندکاشانی‌است بخاك‌سپرده‌شد.

این‌حقیر شطری مهم ازفقه وکلام را باتمام خلاصة‌الحساب ودو دوره‌کامل هیئت‌مسطحه واستدلالی قدیم ازفارسی‌هیئت تا شرح‌تذکره خفری‌وتحفه شاهی‌نزد آن استاد معظم خوانده وتاحدود سنه ۱۳۴۸ قمری‌که مقیم اصفهان بودم سالها درك محضر ایشان راکرده‌ام ودر خدمتشان رفت‌وآمد داشتم. درمهاجرت ازاصفهان نیزهمه‌ساله که درتعطیلات تابستان به‌اصفهان می‌رفتم خدمت ایشان می‌رسیدم وازخرمن افاضاتشان خوشه چینی‌می‌کردم. بقصداینکه یکی‌از هزاروعشری ازاعشارحق‌استادخودرا اداکرده باشم قطعه ماده تاریخ ذیل‌را دررحلت‌اوساختم واگر توفیق دست داد مقالتی مفصل نیز در شرح حال اوواستاد دیگرم حکیم ربانی‌وعارف صمدانی **آقاشیخ محمد خراسانی** متوفی ۱۳۵۵ هـ. ق که ازحسن‌اتفاق بایکدیگر کمال‌دوستی و مصافات داشتند خواهم نوشت انشاءالله تعالی.

آیت‌حق رحیم ارباب است — آنکه امروز از جهان رفته
یاخداوند علم ودانش ودین — اززمین سوی آسمان رفته
زین سپنجی سرای غم فرجام — شاد، زی ملك جاودان رفته
در طواف‌حریم جانانه — تن رهاکرده و بجان رفته
طایری بود زآشیانه قدس — لاجرم سوی آشیان رفته
کشتی علم وحصن ایمان را — نوح خفته است وپاسبان رفته
در افاضات عقلی و نقلی — بحر مواج بیکران رفته
در بیان دقیقه های علوم — منطق وحی ترجمان رفته
آنکه در خلق وخوی انسانی — با ملك بود توامان رفته
آن‌بزرك اوستادما که‌نداشت — خود قرینی در این‌زمان، رفته
نه یکی گوهر گرانمقدار — که مهین‌گنج شایگان رفته
من برآنم که افتخار بشر — نه همین فخر اصفهان رفته
نه‌همین مقتدای ماکه بصدق — پیشوای جهانیان رفته
جان اوچون‌وداع جسم نمود — گفتی‌ازجسم علم جان رفته

اوبرفت‌ازجهان و گفت «سنا»
«جان علم از تن جهان رفته»

# همکاران این شماره

**آرام ، احمد** ــ به نشریه جاویدان خرد، سال اول ــ شماره دوم پائیز ۱۳۵۴، صفحهٔ ۷۰ رجوع شود.

**دانش پژوه، محمدتقی** ــ به‌نشریه جاویدان خرد، سال اول شماره دوم پائیز ۱۳۵۴، صفحات ۷۰-۷۱ رجوع شود.

**داوری، رضا** ــ به‌نشریه‌جاویدان خرد، سال دوم ــ شمارهٔ اول، بهار ۲۵۳۵، صفحهٔ ۸۳ رجوع شود.

**شیروانی، محمد** ــ پس ازگذراندن تحصیلات جدید دانشگاهی و تحصیلات قدیمی به‌شغل دبیری پرداخته وآنگاه در دانشگاه تهران به خدمت مشغول شده وچندین سال است که عهده‌دار بخش خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است وبه‌عنوان مربی دانشگاه به تدریس هم اشتغال دارد. ازوی تاکنون‌آثاری بدین شرح تصحیح وچاپ ومنتشر شده است: ترك الاطناب فی‌شرح الشهاب قاضی قضاعی، بریدالسعادة محمدبن غازی ملطیوی، مجموعه رسائل خواجه عبداله انصاری، دقایق‌ـ الحقایق شیخ‌احمد رومی، وچندین فهرست نسخ خطی. علاوه براینها ازوی رسائل ومقالاتی نیز در نشریات کشوردرج شده است.

**اعوانی، غلامرضا** ــ به‌نشریه جاویدان خرد، سال اول ــ شماره دوم پائیز ۱۳۵۴، صفحهٔ ۷۲ رجوع شود.

**شریفی، هادی** ــ به‌نشریه جاویدان خرد، سال اول ــ شماره دوم، پائیز ۱۳۵۴، صفحهٔ ۷۲ رجوع شود.

# خلاصهٔ مقالات به زبانهای اروپایی

## سرّ حجاب

**از : فرید هوف شووان**

مفهوم حجاب درعرفان اسلامی ومفاهیم مشابه درحکمت‌های معنوی دیگر مانند «مایا» درحکمت وعرفان هندو ازبرای بیان رابطهٔ بین‌حق وخلق ویا مطلق ومقید ضروراست. حجاب امری اسرارآمیزاست چون سرظهورمقید را ازمطلق بیان می‌کند و مرتبط است به‌نفس علم مقیدکه خود امری اسرارآمیزاست. متکلمان باجدائی کامل میان خالق و مخلوق از تحلیل عمیق این مساله می‌گریزند، درحالی‌که عرفا ریشهٔ مقید را درخود مطلق وجنبهٔ بی‌نهایت آن می‌بینند واین حقیقت را ازطریق حجاب که درعین حال مستورکنندهٔ عالم بالا و منعکس‌کنندهٔ انوار مراتب برین وجود است بیان می‌کنند. مولف به‌توضیح رمز حروف الف وب ولوح وقلم ومداد وحدیث قدسی کنت‌کنزا مخفیا ازدیدگاه عرفانی می‌پردازد ومتذکرمی‌شودکه رحمت اسم ذات است ونه صفات ولذا حقیقت مطلق خود ریشهٔ تجلی وخلقت وبنابراین مقید ونسبی را دربردارد. چون فضیلت رحمت فیضان وتجلی است چنانکه درعرفان هند و گفته می‌شود خود آتما (یاحقیقت مطلق) وجود مایا (حجاب یاعالم مقید) راایجاب می‌کند. حجاب در عین حال تجلی بخش وپنهان‌کنندهٔ جمال حق است چنانکه حجاب معروف اسس در مصر قدیم بدان اشاره می‌کند. رقص گوپی‌ها درمقابل کریشنا وطرد ساری‌هایشان‌که در افسانه‌های دین هندوان آمده است نیزاشارت به‌همین امردارد. درپایان مؤلف به‌بحث دربارهٔ معنای تمثیلی لباس وتور وبادبزنهائی‌که دربرخی ادیان درمراسم مذهبی بکار می‌رود و همگی ارتباط به‌سرحجاب دارد می‌پردازد وازمعنای حجاب درعرفان اسلامی به‌عنوان مستورسازندهٔ حقیقت باطنی دین ورابطهٔ رمزی آن باحجابی‌که زیبائی زنان را در تمدن اسلامی ازدیدهٔ نااهل پوشیده می‌دارد سخن می‌گوید.

## ضمیرشاعرانه واساطیری درمذاهب شامانی‌وتائوئی

**از : توشیهیکو ایزوتسو**

درشماره قبل نشریه جاویدان خرد، اولین مقاله ازسه مقاله‌ای‌کــه توشیهیکو ایزوتسو استاد برجسته فلسفه وحکمت شرق دوردرزمینه معرفت «خود» تألیف کرده‌است، به‌طبع رسید واینك دومین مقاله ازاین سلسله مقالات ازنظرخوانندگان می‌گذرد. نویسنده مقاله به شرح این نکته می‌پردازدکه معرفتی که ازعالم مثال‌درضمیرانسان‌حاصل‌می‌شودواین آگاهی ومعرفت درنفس امراساس وریشه اسطوره‌ها هستند، درمکتب‌ذن مورد اعتنا نیست، درحالیکه درادیــان شامانی وتائوئی دارای اهمیت اساسی است وقسمتی‌ازتجربه معنوی سالکین این طریقت را تشکیل می‌دهد. نویسنده تحلیلی منطقی ازاین پدیده به‌عمل می‌آورد ونخست این‌پدیده رادر دین شامانی قرن سوم وچهارم قبل‌ازمیلادکـه آنــرا دین‌شامانی‌شاعرانه واساطیری می‌نامد، مورد مطالعه قرارمی‌دهد وسپس به‌شامانیسم فلسفی کــه درحقیقت تائوئیسم است می‌پردازد. وی یادآورمی‌شودکه نمونه نظریات وافکارمکتب شامانی شاعرانه را درکتاب «مرثیه‌هـای چو» وآراء مکتب شامانی فلسفی و یامکتب تائوئی را در آثار لائوتسه و چــوانگ تسه می‌توان یافت.

به‌عقیدهٔ نویسنده اختلاف بین‌شامانیسم وتائوئیسم دررابطه بادرك معرفت‌به‌عالم مثالی دراین است که سالك طریق شامانی‌پس‌ازدرك این‌مرحله ازمعرفت به‌زندگی معمولی که‌آنرا تراژدی حیات می‌نامد، بازمی‌گردد، درحالیکه سالك طریق تائوئی پس ازاین تجربه دیگر به‌زندگی معمولی بازنمی‌گردد، دروی نفس‌بصورت ابدی تبدیل شده است. برای حکیمی که به‌این مقام رسیده است، زندگی‌درجهان خاکی بازی وسرگرمی‌بیش نیست، یا به بیانی دیگرزندگی نوعی گردش‌آزاد (به‌گفتهٔ چوانگ‌تسه) درزمان بی‌زمانی ومکان بی‌مکانی است.

## الفبای قدیم نورمن و انگلوساکسون و بروج افلاك

**از : المیره زولا**

زولا متفکرایتالیائی دراین مقاله نشان می‌دهدکه علائم الفبای‌قدیم اقــوام نورمن و انگلوساکسون علاوه برنقشی که به‌عنوان الفبا داشتند منبع نیروهای اسرارآمیز ووسیله بیان علم ماوراءالطبیعه بوده‌اند، زیرا این علائم نمایندهٔ اعیان ثابته‌که اصل موجوداتندبه‌حساب می‌آمدند. درحقیقت این‌علائم بیان‌کنندهٔ نوعی طریق زندگی معنوی وسیروسلوك بـوده‌اند. علائم جمعا بیست‌وچهارعلامت هستندکه به‌دوازده جفت مخالف تقسیم می‌شوند. نــویسنده دراین مقاله به‌شرح آنها می‌پردازد ومعنی باطنی‌ورمزی‌آنها را بیان می‌کند. به‌عقیــدهٔ وی هریك ازاین‌دوازده جفت بایکی‌ازبروج منطبق می‌شود وبه‌این‌ترتیب هم نشان دهنده علم دنیوی وهم نماینده علم الهی هستند وبالاخره نتیجه می‌گیردکه این علائم الگوئی‌واحدو

بهم پیوسته ونماینده جهان بیرون ودرون وزندگی وحقیقت انسانند.

## منابع داستان مملکت افسانه‌ای شامبالا (حکایت‌های اوسنداوسکی)

**از : مارکوپالیس**

مارکوپالیس ازمتفکرین اصیل وبرجسته بودائی درجهان معاصراست وکتب ومقالات پرارزشی در زمینه معرفی سنت وافکار سنتی بودائی تألیف کرده است. وی دراین مقاله به بررسی منابع کتاب اوسند اوسکی نویسنده روسی می‌پردازد. اوسند اوسکی که به عنوان جاسوس شوروی دراوائل قرن بیستم در مغولستان فعالیت داشته است براساس افسانه‌شامبالا *Shambala* کتابی تألیف می‌کند . خلاصه این افسانه چنین است که در نقطه‌ای مخفی در تبت یامغولستان افرادی زندگی می‌کنند که بصورتی اسرارآمیز جهان خاکی را زیرنفوذدارند.

اوسنداوسکی درکتاب خود به تفصیل افسانه شامبالا راتشریح کرده ود راثبات حقیقت داشتن،این افسانه شواهدی که خود به‌عینه ازآن دیده ذکر می‌کند. این کتاب تأثیرزیادی بر-افرادی که علاقه‌مند به‌زندگی معنوی وعرفانی بوده‌اند داشته‌است. مارکوپالیس دراین مقاله براساس تحلیل وتشریح مفاهیمی که اوسنداوسکی درکتاب خودبکاربرده است، نشان می‌دهد که این‌افسانه نادرست وساختگی‌است ودرنتیجه منبع کتاب هم که براساس‌این افسانه‌ساختگی استواراست، مورد اعتماد نیست.

## فرهنگ ایران و جهان امروز

**از : احسان نراقی**

نویسنده دراین مقاله پس‌ازشرح ارکان اصلی‌فرهنگ ایران، به تاریخ فرهنگ ایران قبل ازاسلام وایران دوره اسلامی اشاره می‌کند و به شرح ادبیات ایران و اهمیت آن بطور اختصار می‌پردازد. اصالت افکار ایرانی را مورد تأکید قرارمی‌دهد، ازمتفکرینی چون شیخ اشراق سهروردی نام می‌برد ووحدت فرهنگ ایران را درطول تاریخ طولانی خود مورد توجه قرارمی‌دهد وآنگاه به‌ارتباط غرب باایران ونفوذ تمدن مغرب‌زمین در چنددههٔ اخیردر فرهنگ ایرانی اشاره می‌کند ونتیجه می‌گیرد که ایران در برخوردی که باغرب دارد باید به فرهنگ وسنت خود تکیه‌کند.

one of the most important works in the tradition of Islamic mystical philosophy. A translation will be published separately.

*　　　　　*

Sa^c^īd al-Din Farghānī
*Sharḥ-i fārsī-yi Sa^c^īd al-Dīn Farghānī bar qaṣīdah-yi Ibn al-Fāriḍ (Farghānī's Persian commentary on the "Tā'iyyah" by Ibn al-Fāriḍ).*

Edited with prolegomena and notes by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī.

Persian and English introductions by Seyyed Hossein Nasr.

Index of terminology by William C. Chittick.

## JOINT PUBLICATION OF THE IMPERIAL IRANIAN ACADEMY OF PHILOSOPHY AND THE INSTITUTE FOR PHILOSOPHIC STUDIES

Seyyed Hossein Nasr
*Three Muslim Sages*
Avicenna – Suhrawardī – Ibn ^c^Arabī

(Reprint of the 1969 ed. published by Harvard University Press; this edition by Caravan Books, Delmar, New York 12054.)

Paper (185 pages).

## FORTHCOMING PUBLICATIONS
(Planned for late 1976 or early 1977)

*Traditional Modes of Contemplation and Action*
Proceedings of the Colloquium at Rothko Chapel, Houston, Texas, 1973.

Papers and discussions by Wande Abimbole, Shojun Bando, A.K. Brohi, Joseph Epes Brown, Victor Danner, Yusuf Ibish, Toshihiko Izutsu, Archbishop Georges Khodr, Lama Lhalungpa, T.M.P. Mahadevan, Seyyed Hossein Nasr, Jacob Needleman, Raimundo Pannikar, A.K. Saran, Leo Schaya, André Scrima, Huston Smith and Elémire Zolla. With a Message to the Colloquium from Frithjof Schuon.

Edited by Yusuf Ibish, with the assistance of Peter Lamborn Wilson.

* *

ᶜAbd al-Raḥmān Jāmī
*Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ naqsh al-fuṣūṣ*

Text edited with introduction and notes in Persian, with an English preface by William C. Chittick.

Jāmī's commentary on Ibn ᶜArabī's own summary of the *Fuṣūṣ al-ḥikām* is

13. Shihaboddin Yahya Sohravardi
*Oeuvres philosophiques et mystiques, Tome II*
*Hikmat al-ishraq*
Texte édité avec prolégomènes en français par
Henry Corbin
1976
$25 cloth (460 pages)

14. Shihaboddin Yahya Sohravardi
*Oeuvres philosophiques et mystiques, Tome III*
*Oeuvres en persan*
Edités avec une introduction et analyses en persan par
Seyyed Hossein Nasr
Prolégomène en français par
Henry Corbin
1976
$25 cloth (730 pages)

15. *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours, Tome III*
Textes choisis et présentés par
Sayyid Jalâloddîn Âshtiyânî
Introduction analytique par
Henry Corbin
1976
$30 cloth (c.a. 1000 pages)

(A note to our customers: Number 1. may be obtained exclusively from E.J. Brill, 41 Museum St., London. Numbers 11., 13., 14. and 15. can be obtained exclusively from Librairie Adrien Maisonneuve, 11 rue Saint Sulpice, Paris VI^e, France. All other items may be ordered exclusively from Kraus-Thomson Ltd., FL-9491 Nendeln, Liechtenstein.)

9. Seyyed Hassan Eftekharzadeh, ed.
*Annual Bibliography of Philosophical Works Published in Iran Vol. II 1395 (A.H. Lunar) (1974-1975)*
1976
$5 paper (110 pages)

10. Mullā ᶜAbdullāh Zunūzī
*Lamaᶜāt-i ilāhiyyah (Divine Splendours)*
Edited with prolegomena and notes by
Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī
Persian and English introductions by
Seyyed Hossein Nasr
1976 (1396 A.H. Lunar)
$22 cloth (514 pages)

11. Shihaboddin Yahya Sohravardi
*Oeuvres philosophiques et mystiques, Tome I*
La métaphysique: 1. *Kitāb al-talwīhāt. 2. Kitāb al-moqāwamāt. 3. Kitāb al-mashāri wa'l-motārahāt.*
Textes édités avec prolégomènes en français par
Henry Corbin
1976
$25 cloth (592 pages)

12. Aḥmad Ghazālī
*Spiritual Flight: the Risālat al-Ṭayr*
with the Arabic version by
Abū Ḥāmid Muḥammad Ghazālī
Edited with notes, and with introductions
in Persian and English by
Nasrollah Pourjavady
1976
$5 paper (62 pages)

4. Reza Davari
*Fārābī, the Founder of Islamic Philosophy* (In Persian)
1975
out of print (will be re-issued early 1977)

5. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā)
*Al-Mabda' wa'l-maᶜād (The Beginning and the End)*
Edited with prolegomena and notes by
Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī
Persian and English introductions by Seyyed Hossein Nasr
1976
$25 cloth (654 pages)

6. Ṣā'in al-Dīn ᶜAlī ibn Muḥammad Turkah
*Tahmīd al-qawāᶜid (The Disposition of Principles)*
With the glosses of Muḥammad Riḍā Qumsha'ī and Āqā Mīrzā Maḥmūd Qummī
Edited with prolegomena and notes by
Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī
Persian and English introductions by Seyyed Hossein Nasr
1976/1396
$22 cloth (482 pages)

7. Peter L. Berger
*Toward a Critique of Modernity* (in English and Persian)
1976
$2 paper (32 pages)

8. Maḥmūd Shahābī Khorāsānī
*A Critical View Concerning the Principle of the Simplicity of Truth* (in Arabic)
1976
$12 cloth (216 pages)

## PUBLICATIONS OF THE IMPERIAL IRANIAN ACADEMY OF PHILOSOPHY

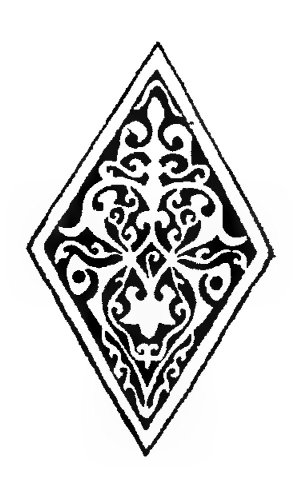
1. Seyyed Hossein Nasr
   with the collaboration of William C. Chittick
   *An Annotated Bibliography of Islamic Science, Vol. I*
   1975
   $30 fine cloth binding (505 pages)

2. *The Poetry of Ḥallāj in Persian*
   translated by Bijan Elahi
   1975
   out of print

3. Seyyed Hassan Eftekharzadeh, ed.
   *Annual Bibliography of Philosophical Works Published in Iran Vol. I, 1395 (A.H. Lunar) (1973–1974)*
   1975
   $4 paper (95 pages)

**"The Two Testaments of Abū Ḥafṣ $^{c}$Umar ibn Muḥammad Suhrawardī"**, translated from Arabic to Persian by Muhammad Shirvani. These two short treatises were written by the great Sufi shaykh, author of *$^{c}$Awārif al-ma$^{c}$ārif,* just before his death in 632 A.H. In typical Sufi style, he addresses one to his son, the other to his disciples, leaving them with concise statements of his moral and spiritual advice.

**"The Divine Tree"**, a treatise by Mīrzā Rafī$^{c}$ā Nā'īnī, one of the well-known Shi'ite hakim-philosophers of the 17th century, edited by $^{c}$Abdullah Nurani. Nā'īnī deals with the problem of Unity and offers proofs of the reality of the existence of God, or the "Necessary Being", showing that It possesses the qualities of Knowledge, Power, Will, Hearing, Sight and Speech, and that It is Eternal and Primordial. The author also discusses the Acts and Names of God, and the questions of Prophecy and Imamat.



highest state by quoting a verse of Jalāl al-Dīn Rūmī:

That bitter medicine which is mixed
    with sugar for a time
Has lost its bitterness
    and become quite sweet.

"The Five Principles" by Wahid Qazwīnī, edited by Hadi Sharifi. This treatise of the great Safavid historian was recently discovered by Muhammad Taqi Daneshpajhuh; the work is important for the history of Islamic philosophy in that Qazwīnī here reveals his adherence to the Peripatetic school. Here he proves the existence and unity of God on the basis of the principles of sufficiency and insufficiency. His arguments are based on God's Knowledge and Justice; God must by His Nature be just, and put everything in its proper place. Therefore He sends prophets for the guidance of mankind. God's choice in this matter cannot be influenced by outside forces, therefore the nature of Reality is "right" and good because the Prophet says it is so – no other reason need be given, once the Nature of Divinity Itself is established.

"The Ka'ba", by Titus Burckhardt, translated from English into Persian by Gholam Avani. The Prologue to Burckhardt's *Art of Islam, Language and Meaning* (London, World of Islam Festival Publishing Company, Ltd. 1976).

## SUMMARIES OF PERSIAN ARTICLES

"Culture and Development" by Leopold Sedar Senghor, translated from English to Persian by Gholam Avani. The President of Senegal, himself a poet and philosopher, here offers definitions of culture and development, and discusses the relation between the two terms as it affects the "developing" world. As in other works, he argues that only through "Negritude" will the people of Africa be able to take part in a truly meaningful "dialogue of civilisations."

"The Reality of the Intellect" by Mīrzā Abū'l-Ḥasan Qazwīnī. This is the first of a series of short, concise and beautifully written treatises by the great contemporary Persian philosopher, who died only two years ago, which will appear in *Sophia Perennis,* and eventually in book form. In these essays Qazwīnī has dealt with difficult problems of philosophy in a style which is both elegant and contemporary.

In the present work he demonstrates that the intellect is a substance, but independent of matter and time, as well as of the essences of matter and time; thus he presents an argument against materialism, which posits that being is limited to the material world, by showing that intellect has a real but immaterial being.

He distinguishes four levels of the intellect: (1) the intellect which comprehends *materia prima;* (2) the Universal Intellect; (3) the analytic intellect; and (4) the Transcendent Intellect. In conclusion he suggests the "process" by which the Intellect is raised from the lowest to the

For Zolla the Indian is pre-eminently the shaman, the man of vision, and the last two chapters of the book contain a spark of genuine optimism kindled not only by the studies of such whites as Joseph Epes Browne and Frithjof Schuon, but even more by an emerging Indian literature which begins with accounts taken down by (finally) objective anthropologists, and extends at last to authentic expressions in English by Indians themselves.

On top of everything else the book is extraordinarily entertaining in the best sense of the word. Strange characters cross the stage, odd corners of literary history are excavated, axes are ground and used most elegantly to polish off the dodos of American racism. Only true civilisation could produce such a clear view of those "barbarians" with whom, in all probability, the future of any true American culture still rests.



duced by Santillana to the exploration of new evidence and the uncovering of further wisdom.

A lot of water has flown through the mill since 1969. The world is ready for these revelations. *Hamlet's Mill* is a book that *must be read* by all those whose interest in tradition extends to the study of a genuine history of science – and even more by all scientists whose interest in history extends to a genuine openness to tradition.

*The Writer and the Shaman, A Morphology of the American Indian* by Elémire Zolla (A Helen and Kurt Wolff Book, Harcourt Brace Jovanovich Inc., 757 Third Ave., New York, N.Y. 10017; 1973; 312 pages, $12.50).

This is the second of our neglected masterpieces. The author will be familiar to our readers – and appropriately enough, his article in this issue relates specifically to the very methodology discussed in the review of *Hamlet's Mill* above.

Zolla's prose is as powerfully poetic as Santillana's, but his grounding in tradition is more firm. In this book, translated from the 1969 Italian edition by R. Rosenthal (who has admirably captured the very flavour of Zolla's lilting and paradoxical English style) the author is carrying out one of the most important tasks facing the adherent of tradition today: the application of critical values based in tradition to a specific field of human experience.

The field here is highly unusual and likely to be more or less completely unknown to any but the specialist: the image of the American Indian in American literature from the era of "Discovery" to the present. With wit and the kind of omniverous reading which can turn up, as paradigms of a whole period of thought, lost Puritan tracts and forgotten novels, Zolla demonstrates how throughout American history there has been an almost total failure to see the Native American as he is. Each author reflects or even consciously manipulates a false image of the Indian, as vicious savage, noble savage, primitive libertine, pagan or anthropological statistic. Until the 20th century not a single American author can be weighed in the balance and not found wanting – and some of America's "best" writers look tarnished indeed when viewed in the light of their attitudes towards the red man.

## SHORT REVIEWS

The editors of *Sophia Perennis* would like to begin with this issue a special service to their readers, of bringing to their attention certain books of particular relevance to our point of view, long in print, or even out-of-print, which have been unjustly neglected. There could be no better work with which to begin than *Hamlet's Mill, An Essay on Myth and the Frame of Time* by Giorgio di Santillana and Hertha von Dechend (Gambit Inc., 53 Beacon St., Boston, 1969; 505 pages, $ 10.00).

The late Giorgio di Santillana is widely accepted as one of the major exponents of the discipline of the history of science as it is known today. Yet when this book, his masterpiece, was published it was received with either silence or outright scorn by the academic world. Modern science was simply not ready to accept the facts (yes, facts) he presented in proof of the assertion that archaic man possessed a science of astronomy and time as exact and in some respect more exact than his modern counterpart. Even Santillana and his co-author had found it difficult to believe, at first, yet once they began the exploration of myth which expresses the primordial science and which makes up the subject matter of *Hamlet's Mill*, they were simply unable to deny it. Finally they came to see that modern science since the Renaissance had progressively cut itself off from all sources of ancient wisdom, obscuring the truth in a shoddy attempt to glorify its own totalitarianism.

The result of their work is a book so electric with passion and discovery that it sparkles. It is an extended prose poem which brings together a vast and awestruck respect for the past with a scientific "rigour" truly empirical and all-embracing, a tremendous erudition and a mastery of English style – and a withering scorn for the scientific establishment that undoubtedly contributed directly to the book's burial under the rubble of "enlightened" opinion.

Above all, *Hamlet's Mill* is a tool for further discovery. Those who can bring to it a sufficiently catholic grasp of the principles of astronomy, of comparative mythology, of traditional metaphysics and intellectual intuition, will be able to extend the methodology intro-

some have the capacity of a vase, others of a sea, but both possess an aptitude for perfection.

Movement towards perfection exists in all creatures from the lowly soil to the highest creature, man. The movement, called *harkat-i johari*, is the essence which animates all things, giving them life, allowing them to approach God. Existing in the souls of minerals, vegetables, animals and men, this essence *(johar),* when it is accumulated and perfected within a being, allows it to rise to a higher plane: that is, a perfected mineral soul transforms into the lowest and most imperfect vegetal soul, and so on. Man is the result of perfected matter plus the angelic soul or divine breath which is given to him directly by God.

All creatures are good in themselves and everything is in its rightful place. Where then does evil come from? The eternal question is here given a simple answer: evil emanates from man alone and exists for man only. It is the product of the imperative or commanding self, the "animal soul" or *nafs*. The *nafs* itself is the support of the angelic soul, the vehicle which takes it towards perfection – provided that the angelic soul, like a rider, has the *nafs* perfectly controlled, like a tamed steed.

Man is responsible for his spiritual destiny, but the whole of creation is ruled by absolute justice, which in turn implies a divine action which determines destiny. Elahi's chapters on the question of predestination and liberty, or variable and invariable predestination, recall the enigmatic tradition (attributed to ᶜAli) according to which our "destiny" lies in fact between predestination and free will.

Aside from such philosophical considerations, the book deals primarily with the spiritual path itself, which is depicted as based on a precise science of the soul and of spiritual truth, animated by a conception of mysticism which might be called supernatural, since it relies above all on unequivocal faith in God and the awareness of the human origin of evil. It rejects stereotyped spiritual techniques, insisting on the need for a genuine master, compared to a wise physician, one who avoids treating all his patients with the same drug. Elahi advises the aspirant towards perfection to put himself with total sincerity and disinterestedness into the hands of God, imploring the help of the prophet of his own religion. It will then be impossible for him to fail to obtain the mercy of God, who will guide him to a Perfect Master.

*La voie de la perfection* is an outstanding and important addition to the growing number of books in western languages which make available oriental teachings presented from within, by authentic spokesmen. As such it should be of interest to those with an academic approach, provided they are not prejudiced against such sources, as well as to those seekers whom the author wishes primarily to address.

*Negeen Sa'i*

representative of God who reflects His image on our globe.

The *walayat* or esoteric mission is thus borne by each such *wali*, who divulges it to his close disciples, each according to his level of comprehension. Sultan Ishaq, believed by his disciples to have been the *dhat-i bashar* or manifestation of the total essence of God, was born in the Kurdish province of Awraman, (now in Iraq). During his era certain aspects of the teaching crystallised in certain specific ways, and were passed on to an elite. After his death these disciples, in the usual pattern, began to spread the sect, which has largely been confined to Kurdestan.

*La voie de la perfection* represents these teachings as they were developed by the great Ustad Nur Ali Elahi (1896–1974), the father and spiritual master of the author. Nur Ali Elahi's intention was apparently to restore the doctrines of the sect to their original purity, and emphasise the aspects of that doctrine which deal with the path of perfection. It must be assumed that in this task he was guided as much – if not more – by inspiration than by strict adherence to a received body of teachings; in any case, his work certainly reveals more of the purely spiritual side of the sect than is to be found in the works of the orientalists (such as Gobineau, Ivanov, Mokri or Minorsky), most of whose writings are considered severely inadequate by the Ahl-i Haqq themselves. In fact, we are dealing here with a group within the Ahl-i Haqq rather than with the whole phenomenon; if one views the Ahl-i Haqq in general as a congeries of sects, which might loosely be termed a religion, then the Elahi group might be called an esoteric school within that "religion". This should surprise no one who has realised that even the most esoteric groups, such as the Ismailis, gradually develop their own "orthodoxy"; but the orientalists have largely missed the fact that the Ahl-i Haqq is divided into subsects (including outright devil-worshippers), fascinating from the point of view of folklore or anthropology, but playing only a minor role in the task of conserving primordial truths.

The author of this book deals with all monotheist religions (Judaism, Zoroastrianism, Buddhism, Christianity, Islam), not at the level of the exoteric law, but from an esoteric point of view which assumes that all these faiths possess the same supernatural goal. One will certainly find embedded in his teaching points of doctrine which cannot be reconciled with exoteric Islam, such as the principle of successive human lives whose modalities are explained in a unique way, which hardly seems to deserve the easy label of "reincarnation".

Each soul is destined to a thousand lives, at the end of which it faces a final Judgement, entering Hell, Paradise or the world of absolute perfection. Only perfected souls can liberate themselves earlier from the cycle. Between two lives the soul sojourns in the *barzakh*, an intermediate world where it undergoes a process of purification. Every soul has the ability to arrive at its own perfection:

which causes revolution.)

In any case there is little to fault, even from the strictest traditional point of view, in Roszak's conclusion on "The Centers of Consensus: Reconnaissance of the Next Reality" – the centres being "Potentiality, Upaya, Transpersonal Subjectivity, Universality, Wholeness, Organicism, Illumination of the Commonplace, and Satsang". Given that there is going to be a next reality, we will do well to start from somewhere around these points.

Not every book has to be "stimulating" to be good, as Sunday reviewers seem to imagine – indeed literature in many areas could do with a bit more repose than stimulation. But *Unfinished Animal* is stimulating in the best sense of the word: one agrees, disagrees, looks up as if Roszak might suddenly appear, ready to expound a doubtful or fascinating point, in the other chair in one's study. He is talking about changing your mind, seeing it fresh, making it new, romanticising about dismantling modernity, getting a "new package," seeing eternity in a grain, etc. He not only deserves to be read; he deserves to be *listened to:*

I have it on good authority
that the west of this
cloud-bound coast
there are islands
beyond the islands
... let me tell you
what I've heard
about these islands.

*Peter Lamborn Wilson.*

## La voie de la perfection

*by Bahram Elahi*
Paris (ed. Seghers)
$6.00 (212 pages)

This book, by a living Iranian spiritual master, does not fall into the usual categories of books about mysticism, Sufism and related topics; it is neither a scholarly work nor does it bear a particular relation to the Sufi movement, or to critical literature on Sufism.

Although the kernel of the book is to be found in Shi'ism, it is in fact a product of the esoteric sect known as the Ahl-i Haqq (People of Truth), founded in the 14th century by one Sultan Ishaq; if Shi'ism is the kernel, the Ahl-i Haqq themselves would claim their own teachings to be the fruit.

Shi'ites recognise the twelve Imams as the rightful, divinely decreed successors of the Prophet, each carrying within himself the *sirr-i imamat,* the secret teachings of Islam. While the Shi'ites stop short with the still-living but occulted Twelfth Imam, recognising no other transmitter of the *sirr-i Imamat*, the Ahl-i Haqq teach that these secrets, perfected within the framework of Islam, have existed since the time of Adam, the original man, and continue to be transmitted in each age by a *wali*, a direct

> may have preceded him. The coming of man is a sudden 'descent' of the Spirit into a receptacle that is perfect and definitive because it conforms to the manifestation of the Absolute; the absoluteness of man is like that of the geometrical point, which, strictly speaking, is quantitatively unattainable starting from the circumference.

In any case, it seems clear that either the sages of the past have left us with enough accumulated insight to understand these problems, or that we must swallow the unpalatable hypothesis that biologists and syncretists of our own time have hit closer to the mark than the saints. Roszak agrees with the traditional thinkers that Darwin botched it horribly and the Social Darwinists compounded the mess – no one who has seen through the modern anti-myth of Progress can stand against this conclusion for long. He has kind words for Lamarck and even for Bishop Wilberforce, the bogey-man of high-school biology teachers (whose 1860 review of *The Origin of Species* he recommends as "very nearly a model book review, courteous, learned, incisive"). In a climate of such open-mindedness it would seem that the next logical step might be a meeting between traditional hermeneutists and unprejudiced biologists, and I suggest it as a great idea for a colloquium.

Something of the same approach might benefit another area of Roszak's concerns, the potential of the Human Potential Movement in psycho-therapy. Once again despite many reservations, decapitations and digs at Eselin-style excess, Roszak sees the idea of *therapy* as an important meeting ground between the traditions and the Aquarian quest. A contemporary Sufi master (who is also a psychologist) insists that "Sufism has nothing to learn from psychology; psychology has everything to learn from Sufism". Be that as it may, there is still a learning process to be undergone, and Roszak discusses the various preliminaries with profound attention.

The politics of the Aquarian Frontier (which Roszak called the "politics of transcendence" or "ecstasy" in his earlier book *Where the Wasteland Ends)* are now defined as falling somewhere near Goodman's felicitous slogan "Neolithic Conservativism", and are beautifully explained in terms of Patanjali's insistence on *yama* (in a word, ethics) as the preliminary for spiritual progress. It is precisely this insistence on rising above mere humanism (as opposed to falling beneath it, as in modern totalitarianism) which now draws together thinkers like Roszak and Illich on the one hand with the traditional thinkers on the other in a common enthusiasm for "alternative" visions, visionary social paradigms. Even "revolution" might be understood in terms of a cyclic philosophy of time to mean a non-violent re-turn of the spiral that could bring us a more truly humane dispensation. (I take this to be what Schumacher – the "Buddhist economist" – means when he says he does not mind being called a crank, because a crank is a small instrument

man-angel sequence. The possibility that such a picture is neither possible nor desirable must be considered, but even so I think that further conversation and thought might well lead, at least, to more clarity. I offer in evidence these paragraphs from F. Schuon's *Stations of Wisdom* (pp. 94-95):

> According to a Red Indian myth, the Great Spirit created man three times over, each time destroying what He had made before; the first two attempts were abortive; only the third was to survive. The various forms of animal fossils (gigantic saurians and so forth) prove, not a generic continuity between species, but first efforts towards incarnating certain 'ideas' out of the primordial chaos. At the epoch of the great waves of creation, 'matter' was not yet definitely separated from the subtle world, to which, for example, the psychic elements belong, whether they are conceived in subjective or objective mode; creation could thus take place not by 'evolution' starting from a single cell – an impossible hypothesis, anyway, and one which only pushes the limits of the difficulty further back – but by successive 'manifestations' or 'materialisations' starting from the subtle state, the cosmic matrix of 'ideas' to be incarnated. This way of seeing things does not exclude very partial evolutions, or adaptations to environment, but reduces them to proportions compatible with metaphysical and cosmological principles.
>
> Creation – or 'creations' – should then be represented not as a process of transformism taking place in 'matter' in the naively empirical sense of the word, but rather as an elaboration by the life-principle, that is to say, something rather like the more or less discontinuous productions of the imagination: images arise in the soul from a non-formal substance with no apparent link between them; it is not the images which transform themselves, it is the life substance which causes their arising and creates them. That man should appear to be the logical issue not indeed of an evolution but of a series of 'sketches', more and more centred on the human form – sketches of which the apes seem to represent disparate vestiges – this fact, or this hypothesis, we say, in no way signifies that there is any common measure, and so a kind of psychological continuity between man and the anthromorphic and more or less 'embryonic' bodies which

advising us all to go on working, meditating and being as happy as intelligence allows. He talks about "evolution of consciousness". Despite his almost total openness to (and by now acceptance of) the "perennial tradition", he *seems* to part from it on this one major point. Is *Unfinished Animal* then simply another (if immeasurably better written) installment in the saga of T. de Chardin, S. Aurobindo and the spiritual Progressists? Another plea for Mutation?

No. In the first place, Roszak's insight into the nature of the Golden Age is too incisive. He paints, in his "personal myth of the Few", as clear a picture of the traditional concept of the "garden" as I've read; and in the chapter "Try Not to Forget", he traces the primordial Wisdom through history in a way almost compatible with the traditional perspective. (My only major objection is to his too easy dismissal of Judeaism, Christianity and Islam in favour of what he calls the "Hidden Wisdom" of Neoplatonism, Kabbalah, alchemy, Sufism, etc. In the first place the Wisdom is hidden only in the sense that wine is hidden in bottles. Break the bottle and the wine spills out, mixed with shattered glass, and runs irrecoverably into the dust. The alchemists, Sufis and other proponents of the Hidden Wisdom have accepted exoterism for what it is, and no more; I believe the "Aquarians" must do the same or risk compounding the dangers of eclecticism which Roszak is the first to "discriminate against". In the second place, the three monotheistic religions are *our* heritage, the Western Way, and it is very unlikely that more exotic faiths such as Buddhism or Shamanism can completely fill the whole cultural, psychic, symbolic field so long occupied by the occidental Paths. Let the "illumination of the commonplace" of which Roszak writes so movingly begin with a new burst of light upon our own world, our own backyard. It must be fuelled, of course, by a respect and willingness to learn towards all traditions, and even by the presence of Zen monasteries in Maine. But let us not lightly reject the possibilities of a truly Western gnosis within the framework of a new attitude towards Judeaism, Christianity and Islam.)

"Evolution" for Roszak means that "we must become what we are", and by this definition there is no quarrel with tradition. But in his exploration of the details certain questions are raised, especially when he seeks (however hesitantly and even ironically) among such writers as Blavatsky, Steiner and Gurdjieff for an emerging picture of this "spiritual" evolution of consciousness.

Roszak's discourse on evolution reaches me in the midst of my own rather painful attempt to fit the various confused and confusing pictures of evolution, its "proofs" and counterproofs, seductions and discontents, into a spiritual perspective. It is my *impression* that Roszak himself has not completely thought out the whole net of relations among bio- and cosmogenesis, and the "evolution of *consciousness*", in such a way that a coherent picture is formed, metaphysically embracing all the data from fossils to Rumi's stone-plant-animal-

one want to answer his book rather than merely review it. *Unfinished Animal* is perhaps part of a work in progress, not only of Roszak's, but of a great many people who live, according to him, somewhere on or near the Aquarian Frontier.

The book's subtitle introduces two concepts that have not gained much acceptance among adherents of traditional ways of thought. The first is precisely this "Aquarian Frontier". Roszak spends a good many pages on a witty and sometimes severe description of the various inhabitants of this frontier, seen from a rather Californian perspective, but ends by insisting that something is in the air, as it were, some change is afoot, and that we must search among these groups, gurus and therapies to discover the nature of the change.

He explains why, after several centuries of "Newton's Night", there is bound to be an element of excess and a danger of the demonic along the frontier (as along all frontiers). In a marvellous section called "In the Shadow of the Great Beast (i.e. Aleister Crowley)" he neatly decapitates various frontiersmen who richly deserve it, such as Eric Von Daniken, the New Orgone People and the revolting Uri Geller; and reminds us again that *Demon Deus Inversus Est.*

But overall he approves of the potential opened up for a return to the Centre, a re-discovery of our true inward nature without which – it almost goes without saying at this point – nothing of an outward improvement in our condition (from Alternative Technology to true social sanity) is likely to be achieved.

Roszak admits that, despite certain reservations, "in my own education, no writer has been more helpful as an example of keen, spiritual discrimination than the French Sufi, René Guénon", and it is interesting to ask how Roszak's concept of the Aquarian Frontier might possibly be reconciled with the Guénonian vision of the Reign of Quantity. If Time is approaching an end, as Guénon seems to indicate, how are we to hope for this so-called Aquarian Age of new spirituality? But then, how are we to explain the positive elements of the modern world's rediscovery of the Spirit in purely Guénonian terms, if we interpret Guénon simply as a cosmic pessimist? (a label he would never have accepted.)

It is perhaps not really too important to speculate either on Aquarian "upturns in the cycle" of the Kali Yuga, or on the nearness of the end of the cycle. In Islam one is encouraged to live *simultaneously* as if every moment were one's last, and as if one had already attained the tranquility of a Taoist immortal. If we were to speak (tentatively, questioningly and in parentheses as it were) of the "end of *a* world" rather than the "end of *the* world", we might even interpret certain "Aquarian" motifs as harbingers. Eschatology, in any case, makes a rather poor parlour game, and on the whole it would appear that a certain guarded positive attitude about life makes for a more balanced existence than tub-thumping, either optimist (a la Herman Kahn) or pessimist.

Roszak, however, goes farther than this: he does not end his argument by

**UNFINISHED ANIMAL, THE AQUARIAN FRONTIER AND THE EVOLUTION OF CONSCIOUSNESS**

*by*

*Theodore Roszak*

(Harper and Row, 1975; 271 pages; $10.00).

> "We have trapped God somewhere between the brain physiologist's computer and the carnival funhouse where everything novel and naughty draws the crowd. We have clearly reached a stage in our psycho-spiritual explorations where discriminating among the countless options before us is the imperative need. It is *spiritual intelligence* the moment demands of us: the power to tell the greater from the lesser reality, the sacred paradigm from its copies and secular counterfeits."

Peter Berger (the brilliant sociologist one of whose works has been published by the Imperial Academy) has spoken – disparagingly – of the "romantic desire to dismantle modernity." He assumes it is not an option. Theodore Roszak assumes it is.

It is not bad to be a romantic if the subject of one's "romanticising" is the Truth. The question which every thinker about modernism eventually has to face is "What to do?", and the first answer given by the traditional world is "No activity without Truth." If it needs a touch of the romantic to be able to accept this, and still go on, then let us be romantics.

Virtually every chapter of Roszak's excellent new book addresses itself to a major philosophical question, including practical extensions, in such a way that (it seems to me) no one at any point on the "alternative" spectrum can afford not to enter into conversation with him. He himself seems to admit that in many major areas his thinking is still developing, and it is this quality of openness and the will to *use* the intelligence that makes

as revealed in the writings of the Sufis themselves – hagiographies, handbooks, spiritual testaments, and above all the incomparable mystical poetry of Rūmī, $^{c}$Aṭṭār, and their many successors. (It is not surprising that the high point of the book, most clearly reflecting the author's own enthusiasm and mastery of the subject, is surely the inspired section particularly devoted to Persian Sufi poetry.) The phenomenological method is most notable, for example, in the chapters on the stages of the Way, on Sufi "anthropology" (and prophetology), on the organization of the various orders, and on the masters of "theosophy" – chapters which, while following loosely a certain time sequence, are in fact virtually self-contained essays from points of view formally applicable (at least implicitly) not merely to all the "periods" of Islamic mysticism, but indeed to the totality of related phenomena in other religious traditions.

The present work, however, does not move on explicitly to develop such unifying perspectives. Rather these disparate aspects of Sufism, with all their profuse and colorful poetic illustration, are here set side by side, on a common plane, as in a Persian miniature whose brilliant, intriguing details can often dazzle the untrained eye in search of order and unity. The reader may find himself at the end of this book – like the blind man in the famous fable of the elephant (taken from Rūmī) with which the author begins it – in a state of perplexity as to the underlying unity or essential reality of Sufism.

Rūmī might well approve: "Ḥayra," the state of amazement and bewilderment at the impotence of man's powers before the divine Infinity, was an important, perhaps even an indispensable stage on the mystical path. And it is only by existential commitment (or rather, surrender) to that Way, he and many of his fellow Sufis would seem to suggest, that the "true" questions are ultimately solved – and the others dissolved   in the ineffable experience of Unity ... But the thoughtful reader might equally recall yet another tradition for which "wonder" and amazement was the beginning of wisdom   only a wisdom, this time, which (at least ideally) resolved those searchings through a unified intellectual vision of perspective and hierarchy, rather than the blind and trusting "sacrifice" of the intellect. Philosophy and metaphysics   sometimes, as Dr. Schimmel points out, in forms not wholly alien to Sufism and the Islamic world - have offered, and still offer, another and different sort of guide for the perplexed. In either case, it is a measure of the scope of this book (including, but also transcending the usual frameworks of historical scholarship), and of the subtlety of its author's art, that one is led so irresistably and inescapably – as in the masterworks of Sufism themselves – to pose these perennial questions once again.

*James Morris*

but a fine new translation has been published in New York by the Khaniqah Maliknia Nasseralishah, and is available from Books on Islam, 240 W. 72nd St., New York, N.Y. U.S.A.

(14) Undertaken already to a certain extent by A.M. Schimmel, whose work is reviewed elsewhere in this issue.

## MYSTICAL DIMENSIONS OF ISLAM

*by*

*Annemarie Schimmel*

**Chapel Hill, N.C.: Univ. of North Carolina Press, 1975. 506 pp.**

Professor Schimmel's book is certainly the most comprehensive historical introduction to the manifold aspects and expressions of Sufism yet to appear in English, and probably in any European language. Combining a survey of virtually all the relevant scholarship with the fruits of years of personal acquaintance with the classical texts and (what is still too rare in this field) a first-hand, sympathetic awareness of Sufism as experienced and practised in several parts of the contemporary Islamic world, the unmatched range of this work makes it an ideal starting point for the student or curious "amateur", and at the same time a convenient reference – as well as a reminder and challenge – for more advanced scholars in Islamic mysticism or related comparative studies, who are perhaps especially tempted to take the part for the whole in such a vast and forbiddingly complex field of research.

The book is not primarily a "history" of Sufism, at least not in the reductive, historicist sense that has marred so many earlier approaches. It does provide a synthesis of the latest scholarly views on the historical "development" of Islamic mysticism (in both its symbolic and social expressions), one that is especially noteworthy – in contrast to certain still-influential interpretations – in its stress on the distinctive and authentically Islamic sources, and in the more balanced attention given to such crucial "post-classical" developments as the metaphysics of Ibn ᶜArabī and the spread of popular Sufism in Turkey and the Indian subcontinent. But this chronological line is in fact merely the armature for a fundamentally phenomenological and topical approach that focuses on a number of different "dimensions" of mystical Islam

(2) But in this respect a good word ought to be said for such groups as Krishna Consciousness, and even certain branches of the "Jesus Movement". Whatever else they are up to, they are at least chanting a Divine Name in the streets, which is certainly not to be disdained. Despite their exclusiveness, almost inevitably the mark of exoterism however exotic, it is not from such groups that one ought to expect "dangerous side effects" but rather from obvious heterodoxies like Scientology, Subud, the Unification Church, Divine Light Mission, TM, etc.

(3) As is proved by the account in the *Secret History* of the Mongols of Genghis Khan's dream of the Bodhisattva Avalokiteshvara (!) instructing him to cleanse the earth of corrupt civilisation.

(4) This terminology arbitrarily lumps such phenomena as Christian and Jewish spiritual revival with the "East" and ignores the widespread modernisation of the geographical orient. "East" and "West" are being used, as it were, in an ishraqi manner of speaking. The terms will have to be re-assessed when we come to speak of Islam.

(5) True, the gifted Indian musician and Sufi from Baroda, Hazrat Inayet Khan, visited the West at this time, but unfortunately allowed his few adherents there to separate Sufism from Islam, with mixed results. Guénon embraced Islamic Sufism, but neither desired nor expected "followers". A few British savants and soldiers became Muslims but were treated as eccentrics. A few Italians became Sufis but remained extremely hidden.

(6) Of course, this is only to describe its particular position in history. If we look back a bit earlier, Christianity and Judeaism were also "bridge" traditions. In fact, it begins to appear as if the "European" spirituality posited by Nietzsche and others never really existed. The Celts are eerily like the Indo-Iranians, and even Stonehenge seems to belong to the same tradition that developed Babylonian astronomy. Nevertheless, at the moment (and for the sake of argument) there are such things as East and West, and Islam lies between them in a special way.

(7) Nor can we deal with all such books, unfortunately, since sheer numbers would overwhelm the article. We limit ourselves in two respects: to books which reached us, one way or another; and to books of a sufficiently high quality to be considered significant.

(8) In other words, the Festival could be seen as analogous to the cultural and scientific interest of late mediaeval Europe in Islamic civilisation, this time however with more leaven of religious "tolerance" and sympathy; the potential seed of a new "renaissance."

(9) But we must mention, in passing at least, the wonderful catalogues produced by the Festival for the Quranic exhibition, the Nomad and City Exhibition, the exhibition of musical instruments, the Hausa Exhibition; the Guide to the Science Exhibition prepared by Crescent Moon Press; and the large and excellent catalogue for the Art Exhibition by the Arts Council. All these are worth buying as books in their own right.

(10) See for example *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge Mass 1964; new ed. Thames & Hudson 1976); *Science and Civilization in Islam* (Cambridge Mass., 1968; New York, Mentor Books, 1970); *Man and Nature* (London, Allen and Unwin, 1976); and *An Annotated Bibliography of Islamic Science,* Vol. I (Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1975).

(11) See for example *Moorish Culture in Spain* (Allen and Unwin); and *Fes, Stadt des Islam* (Urs Graf Verlag).

(12) For information, orders, posters, brochures etc. write to W.D. Begg's Office, Begg Building, Topdara, Ajmer, Rajasthan, India.

(13) The old version of Ansari is an exception

## NOTES

(1) Books discussed in this article:

By the World of Islam Festival Publishing Co.: *Islam and the Perennial Philosophy* by Frithjof Schuon; preface by S.H. Nasr; translated by J. Peter Hobson. 217 pages. Paperback and cloth editions.

*Islamic Science, An Illustrated Study* by Seyyed Hossein Nasr, photographs by Roland Michaud, 273 pages. 137 plates, 112 figures. £12.50.

*Art of Islam, Language and Meaning* by Titus Burckhardt. Photographs by Roland Michaud; translation by J. Peter Hobson; foreword by S.H. Nasr. 204 pages. 186 plates, 67 figures. £12.50.

*Geometric Concepts in Islamic Art* by Issam El-Said and Ayşe Parman. Foreword by Titus Burckhardt. 154 pages, 54 plates, 103 figures. £ 7.50.

Other books:

*Islam and the Plight of Modern Man* by S.H. Nasr (Longman, Ltd. 161 pages.) £7.75 cloth edition; paperback also available.

*Islamic Patterns, an Analytical and Cosmological Approach* by Keith Critchlow, foreword by S.H. Nasr (Thames and Hudson; 192 pages, profusely illustrated) paperback. £4.50.

*Royal Persian Manuscripts* by Stuart Cary Welch (Thames & Hudson. 127 pages, 48 plates.) £ 4.50.

*SUFI Expressions of the Mystic Quest* by Laleh Bakhtiar. (Thames & Hudson. 120 pages – including 60 pages of plates.) £ 2.50.

*An Introduction to Sufi Doctrine* by Titus Burckhardt (Thorsons Publishers Ltd. 126 pages) paperback.

*Sufism* by William Stoddart (Thorsons Publishers Ltd. 91 pages) cloth. £ 3.25.

*The Wisdom of the Prophets (Fuṣūṣ al-Hikām)* by Muhyi-d-Dīn Ibn ʿArabī. Translated from Arabic to French with notes by Titus Burckhardt; translated from French to English by Angela Culme-Seymour (Beshara Publications. 146 pages) paperback. £ 2.00.

*A Sufi Rule for Novices (Kitāb Ādāb al-Muridīn)* by Abū al-Najīb al-Suhrawardī. Abridged translation and introduction by Menahem Milson (Harvard University Press. 93 pages) paperback $ 1.95.

*The Big Five of India in Sufism,* written and published by Mirza Wahiduddin Begg in Ajmer, India. 228 pages. Cloth £ 2.00.

*The Wisdom of the Sufis* by Kenneth Cragg, ed. (Sheldon Press, London. 95 pages) paperback £ 1.50.

*The Story of the Seven Princesses* by Nizami. Translated from Persian to German by R. Gelpke; translated from German to English by Elsie & George Hill (Bruno Cassirer Ltd. Dist. by Luzac & Co. 174 pages) paperback.

*The Story of Layla and Majnun* by Nizami. Translated from the Persian and edited by R. Gelpke. English version in collaboration with E. Mattin and G. Hill. (Bruno Cassirer, Ltd. Dist. by Luzac & Co. 174 pages) paperback.

and flawless style are all amply mirrored in these versions. The price is high for paperbacks, but is justified by beautiful miniatures hand-mounted in profusion through both books; I suggest you have them bound in leather, because they are books your grandchildren are going to want to read too.

We have by no means discussed all or even most of the books published just before, during or immediately after the Festival of Islam. A great many will be found advertised in the special Islamic issue of the *TLS* (April 1976), and more have already appeared. Some people in the book trade have foreseen the danger of a glut, and no doubt some of the less valuable (and even some of the good) works will suffer from competition. On the whole however the success of the Festival (last summer people wandering around London with books on Islam under their arms were a common sight, especially near the British Museum/Luzacs area) will help to create a wide readership in a field till now restricted to specialists, Sufis and Would-be Sufis, travellers and a few others. After all, works on Zen have had steady sales since the 50's, and there remains so much to be written, translated and studied in Islamic fields that, compared with say English literature or Western Classical studies, Islam is still "unknown". For example, the next few years should see much more ground cleared for an eventual general history of Sufism[14], not to mention – we hope – much more creative work in translation from Islamic languages.

Most important perhaps, the binge of Islamic publishing this past year will appear to future decades as a watershed in the growth of appreciation and understanding of Islam in the West. The Festival itself has come and gone. Many of those who laboured for it hope that the next few years will see the establishment of some sort of institution to carry on in a less concentrated way the work of making the Islamic heritage a living part of world civilisation, and in this dream, some of the books here reviewed will be steady guiding lights. If the oriental "invasion" is to have any real meaning for the West, if any of our initial imagined scenarios are to be realised, then the Festival of Islam will eventually be seen as having played a major role – perhaps the crucial role – in this process.

*Peter Lamborn Wilson*

Beshara people are to be congratulated on a really attractive and inexpensive paperback. Would there were more.

Lessing also choked over the discovery that traditional Sufism, as represented by M. Milson's translation of Abū al-Najīb al-Suhrawardī's *Kitāb Ādāb al-Muridīn (A Sufi Rule for Novices),* is as irrevocably Islamic as the contemporary variety. Milson's work is welcome as an addition to the very slender shelf of Treatises on "practical" Sufism, although his omission of anecdotes is to be regretted, as well as an occasional looseness in translation of technical terms. (*Ghaflah* appears in the text as "carelessness" and in the glossary as "headlessness" – surely a misprint for "Heedlessness? ...)

From India, the endearingly eccentric W.D. Begg has brought out a new edition of his marvellous *The Big Five of India in Sufism,* and promises a re-release of his *Miraculous Biography* of Mo'īn al-Dīn Chistī in the near future. Begg's work is not scientific, but it amply fills the need for studies of saints which are not afraid of the miraculous. How many authors, like Milson, disappoint us by leaving out or glossing over or "rationalising" amusing and mystical anecdotes of the Sufis which tell us so much about their spiritual personalities, as well as the devotional and popular aspect of Sufism? Not Begg; and more power to him.(12)

Finally a small paperback by Kenneth Cragg, *The Wisdom of the Sufis,* an anthology of Sufi sayings and prayers. The choice cannot be faulted: *The Divan-i-Shams,* the *Invocations* of ʿAbdullāh Ansārī, al-Darqawī's *Letters of a Sufi Master,* bits from (the late and much lamented) Mir Valiuddin's *Love of God,* etc. But most of these books are in print(13), so the main purpose of Cragg's work would seem to be to whet the appetite – which it does.

Oddly enough, Islamic literature has been the poor stepchild of the Festival. The Festival Publishing Trust itself did not print a single example or even study on this subject, and other publishers failed to come through as well. Islamic literature in translation, which has suffered severely from the Victorian and Georgian tastes of its most recent practitioners (with a few noble exceptions of course), would appear to be one of the last frontiers of the East/West confrontation. As Pound said, Fitzgerald's Omar was worth a hundred years of Persian scholarship - but it is a pity to have to wait another century for another breakthrough. Islamic literature and especially Persian poetry is no doubt destined to become part of English literature, as Chinese and Japanese poetry have done, but so far Fitzgerald and Goethe have had few disciples capable of producing the translations needed for our time. In this sad situation, two new translations (but from German, not directly from Persian) of Nizami are very welcome. E. Mattin and G. Hill have rendered R. Gelpke's version of *The Story of Layla and Majnun,* and Elsie and George Hill his version of the *Haft Paykar* into excellent English prose. There is still room for a poetic (and direct) translation into English, but meanwhile Nizami's culture, wit, emotion, mysticism, learning

our times, or perhaps a hermeticist. "Order in space" (the title of his last book) is a subject fraught with the possibilities of vague enthusiasm – witness the work of some of Critchlow's fellow members of the Research into Lost Knowledge Organization – but Critchlow seems to find the delicate balance-point between the coolness of mathematics and the warmth of metaphysics, and to produce work with both "elegance" and a profundity worthy of some of the names in his acknowledgements (including Schuon, Burckhardt and Nasr, who also wrote the foreward). This is *the* book on the subject.

Laleh Bakhtiar's *SUFI Expressions of the Mystic Quest* is the latest in the well-known Thames and Hudson "floppy" series on Tao, Tantra, Alchemy and so on. It is mentioned here with books on art rather than on Sufism because although the text is much better than usual with this series (despite several limitations of space the author has written brilliantly on, among other subjects, Suhrawardian metaphysics and the Feminine Principle in Sufism), its real value is in the marvellous selection of pictures. None of the other books under discussion relate actual *objects* so succinctly and concretely to Sufism as a specific Path. Taken in conjunction with Burckhardt's magnum opus, this little work ought to lay to rest once and for all any questions about this relationship.

Thames and Hudson also offers another "floppy" which is sheer icing on the cake: *Royal Persian Manuscripts* by Stuart Cary Welch. I have never had so much enjoyment out of a book on miniatures; and for the price the colour production – and the quantity – is really satisfying. In our casket of literary jewels, this one is an exquisite little sapphire set in Persian turquoise.

Turning to Sufism, we have from Thorson's a reprint of Burckhardt's hard-to-get *Introduction to Sufi Doctrine* and a new work by William Stoddart called simply *Sufism.* The latter is as easy as the former is difficult, but no less rewarding for that. Neither Burckhardt's work nor Martin Lings' *What is Sufism?,* despite their titles, have really fulfilled the need for an ABC of Sufism, but Stoddart has come probably as close as possible. His illuminating remarks on Muslim/Christian relations, and on the "Tantrik" element in Sufism, raise the book above the level of beginners in some places, but on the whole it must now be recommended as a very first step for anyone getting interested in the subject. Stoddart's insistence on the theme "No Sufism without Islam" drew the predictable ire of the novelist Doris Lessing in a bone-headed review in the *TLS.* Any study of Sufism as a religious phenomenon, dedicated to the knowledge and love of God, rather than as some sort of washed-out "human potentials" movement, causes such literary knees to jerk uncontrollably; I hope Stoddart will consider her attack as the highest praise currently available on the market.

Lessing also attacked A. Culme-Seymour's translation of Burckhardt's partial French translation of Ibn ᶜArabi's *Fuṣūṣ al-hikām,* so run right out and buy it. Despite a certain tendency to translate French idioms literally, the book is invaluable – indeed unique – and the

being a civilisation, rooted in and crowned by certain principles which give it "language and meaning".

Here we approach the very core, the "message" if you insist on a message, of the Festival. While its saints have always recognised, in various modes, the "transcendent unity of religions", Islam is after all also a "preaching" religion, and of all the world faiths has developed not only the most penetrating critique of our modernised-secularised-industrialised paradigm of reality, but also the most comprehensive outline of a possible plan of action in response to it. Of all the books of the Festival, this particular aspect of Islam is best reflected in another work by S.H. Nasr (the title of which speaks for itself), *Islam and the Plight of Modern Man.* Addressed both to Muslims and non-Muslims (or rather more specifically to "Westerners"), this book ranges from critique ("Contemporary Western Man between the Rim and the Axis" aimed at the West; "Decadence, Deviation and Renaissance" aimed at the Muslims, for example) to propaedeutic (in Part III, "The Islamic Tradition and the Current Problems of Modern Man"). The latter category of essays contains what is for me one of Nasr's most important pieces, "The Spiritual Needs of Western Man and the Message of Sufism", which – I do not blush to say – has largely shaped the basic arguments of this article. It is the clearest, most open and specific outline of the attitudes of the traditional world, towards the whole East/West situation today, that I have ever seen. It is, as the cliche has it, alone worth the price of the book. But the fact that a large portion of the work deals with the Muslim world should by no means put off Western readers, who will gain thereby a valuable insight into that world; and the section on "The Comparative Method and the Study of the Islamic Intellectual Heritage in the West" will – or ought to – delight both philosophers and students of society who need to develop an intelligent methodology for the study of the Islamic world.

Four more books will exhaust the stack of works on Islamic art before us. *Geometric Concepts in Islamic Art* by Issam el-Said (an extremely talented traditional artist) and Ayşe Parman, is the third large picture book produced by the Festival Publishing Trust. It is in black-and-white, and short on actual examples, but long indeed on how-to-do-it. One of a rash of recent and future works on the subject, it will provide a lot of entertainment for anyone who can still afford some tracing paper, a compass and a few pencils and pens after buying all these other gems. With El-Said's diagrams, these tools and about twenty years of hard labour, (to quote the famous remark of an anonymous Moorish craftsman) "Insh 'Allah, we'll have the Alhambra!"

But without doubt the most serious work on geometry is Keith Critchlow's *Islamic Patterns,* which is, as the subtitle says, "an analytical and cosmological approach." It is difficult, except in mathematical terms, to define exactly what Critchlow does to any greater extent than to say that he deals with the symbolism of space in architecture. It would probably be fair to call him one of the few really creative pythagorean thinkers of

art, Islamic art as a science"; I think she predicted very accurately the potential impact of the presentation of a totally integrated science, both truly humane and veritably sacred, on those scientists and thinkers of the West who are finally repelled by a totalitarian and reductionist "science" which has swept their world to the brink of catastrophe.

Unfortunately no really adequate catalogue was produced for this exhibition[9], but Nasr's book will remain as an intellectual and aesthetic vade-mecum both for those who missed the show and for those who desire further elucidation. Besides being an invaluable historical and structural study of the subject, which complements the author's earlier and related works[10], the *Illustrated Study* performs two tasks: first, thanks to Michaud (and Colin Larkin, the designer) as well as Nasr's lucid and straightforward presentation, it makes use of sheer beauty to bring the subject well within range not only of the non-specialist but even of the non-scientist. (And it certainly ought to be required reading for anyone concerned with AT - Alternative Technology.) Second, especially in his chapters on cosmology and alchemy and in his conclusion, "Man in the Universe", Nasr nails down once and for all the connexion between science and the sacred and reveals the full meaning of the development of Islamic science in terms of Sufism and *ᶜirfānī* philosophy. Who says you can't judge a book by its cover? In this case, at least, you might: a colourful mandala, surrounded by angels, at once a meditative device and a map of the cosmos, a learning tool for astronomers and a work of art something very much like the book itself.

This holds true for Burckhardt's *Art of Islam* as well: the cover shows a Moorish portico in shades of umber and cream, cool and meditative, drawing the viewer irresistably while insisting on full consciousness and spiritual intelligence. Like Burckhardt's style, it reveals even, deep, inward calm – while the scalloped arch of the entry, like down-pointing tongues of fire, suggests a spontaneous combustion of the heart. Although Burckhardt has certainly written on Islamic art before[11], the present work represents his most complete statement to date, and it is difficult to imagine anything better. The general principles outlined in his *Sacred Art East and West* (Perennial Books) are here applied to the field Burckhardt knows best and is most at home in. John Knight-Smith, the director of the Publishing Trust, is really to be complimented on his orchestration of talent, for here again the team devoted to Burckhardt's book (preface by Nasr, photography by Michaud, design by Larkin and a crystalline translation by J.P. Hobson) have served the author better than in any of his previous works.

And again the keynote of the book is its definitive analysis of the relation between Islamic esoterism and Islamic art, an analysis which I think specialists will ignore from now on only at the expense of their credibility. Just as with science, the criterion here is not necessarily that Islamic artists always be totally aware of the interplay between the cosmos and the crafts, as it were, but that a civilisation simply be given credit for

in paperback (by Harper and Row): *Logic and Transcendence,* and his first book, *The Transcendent Unity of Religions.*

As far as I know, not a single review of *Islam and the Perennial Philosophy* has appeared. For various reasons (some of them discussed by Huston Smith in his new introduction to *Transcendent Unity),* Schuon remains a very "difficult" writer for most readers; moreover, there seems to be a kind of magic aura around his books which renders them invisible to people who are not "ready" for them. In any case, it is already nearly beyond belief to see the *Times* and the *Observer* and other newspapers quoting from (and even stealing ideas from) writers like Burckhardt and Nasr; to expect them to read Schuon as well would simply be too much.

This is not the place for a detailed analysis of *Islam and the Perennial Philosophy;* Schuon possesses to a supreme degree that quality of "evenness" throughout all his books which is the mark of realisation: there is no "evolution of thought" – he begins with the Truth and has stayed with it, from his first to his latest work. This rather obviates the usefulness of "reviewing" in the ordinary sense. Suffice it to say that the book contains, among other things, some of the most detailed and revealing comparisons between Christianity and Islam the author has yet made; the vitally important essay on "The Human Margin"; the definitive statement on Shi'ism ("Seeds of a Divergence"); a deeply moving and satisfying essay on "The Problem of Theodicies"; and three chapters on the Sufi concept of Paradise which are pure mystical poetry. This is not to say that these are the "most important" chapters in the book, simply that they speak most to the condition of this reviewer; this characteristic quality of Schuon's writing, to appear almost in different form according to the "time" and "state" of the reader, is something it shares with all inspired spiritual (and sacred) art.

The Festival Publishing Trust originally planned to bring out three large illustrated volumes to coincide with and complement the three most important exhibitions, the author being in each case also the chief advisor on one of the exhibitions. The first and probably the most important of these (to judge by the superb quality of the exhibition it was meant to mirror) has yet to appear, but is still promised: *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination* by Martin Lings. The other two, safely in print, exquisitely produced, and illustrated by highly sensitive and fascinating "Islamic photography" – if I may be allowed to coin a new realm of Islamic art by the "incomparable" Roland Michaud (as other reviewers have justly dubbed him), are *Islamic Science, An Illustrated Study* by S.H. Nasr, and *The Art of Islam, Language and Meaning* by Titus Burckhardt.

Nasr was the originator of the exhibition of Islamic science at the Science Museum, which despite limitations imposed by the fact that it was the very first attempt ever to mount an exhibition on this subject, was in many ways the most fascinating of all the Festival events. Her Imperial Majesty Empress Farah of Iran, in inaugurating the exhibition, spoke of "Islamic science as an

collect around himself a group of brilliant scholars, thinkers, artists, writers, musicians, religious leaders, educators, Muslims both Western and Eastern diplomats, bankers, Museum directors, etc. Despite conflicts, confusion and a few casualties, this group managed to mount an unprecedented number of exhibitions, concerts, recitations, lectures and miscellaneous happenings based on different aspects of Islam.

Although it is still much too early to assess the impact of the Festival in anything more subtle than media-oriented terms, it can be said that most of the events dealt with cultural aspects of Islam, at least as the modern world understands culture (art, music, science, and so on). But can one really separate any single part of an essentially integrated tradition from others, call this part "culture" and the other "religion"? The nonsensical Wahabis, who have tried to jettison most of their cultural heritage in the cause of "purity", make this very mistake, blind to the fact that Islam is a *world* and not simply a religion in the narrower sense of that word. An opposite error, that of trying to discuss aspects of culture in a spiritual vacuum, is the special field of various orientalists.

Thus on the surface the Festival would seem to fall into our second category, "Cultural", and could be expected to exert its strongest influence in leading to an acceptance of Islamic art, science, etc., a willingness to assimilate certain aspects of a world as culturally "given" without necessarily penetrating to the heart of that world, which is to be found in its spiritual praxis.(8) Indeed, this will almost inevitably be the case, and not at all a bad thing.

However the Festival had also an underlying structure and a more hidden "message" as well, one of supreme importance not only for those few attracted to the "heart" of the tradition, but for everyone drawn to spirituality of any kind; thus the Festival melts out into our other three categories as well, and can be seen as an event of major significance for the whole history of the West's meeting with the East. And it is here that we must turn to books, not only because that is what we set out to do, but even more because without the cognitive framework they provide, it would be difficult, perhaps impossible, to assess the wide and even bewildering range of exhibitions, concerts etc., which made up the exterior side of the Festival.

If there could be said to be a single man who stands for, and indeed to a large extent inspired, the *bāṭin* of the Festival, it is Frithjof Schuon. In this article we will treat the books published by the Festival Publishing Trust as the heart of the Festival book-scene, and Schuon's latest work, *Islam and the Perennial Philosophy*, is the heart of that heart. It is *the* book of the Festival, and it is not too much to assert that anyone who fails to read it will fail to grasp what the whole affair was about. In order to get the most out of it, however, it is necessary to read Schuon's other two books on the subject, *Understanding Islam* and *Dimensions of Islam;* and in order to get the most out of all three together, one really ought to read – at least – two other books by Schuon now newly issued

attention was paid to Islam.[5] One reason was perhaps that Islam is too close to home: another Western Monotheism, like Christianity and Judeaism, therefore suspect in those circles which feel the Western tradition as a dead weight to be thrown off. Another and opposite reason, which could nevertheless work simultaneously against an open-minded attitude towards Islam, was its history as an adversary of Christianity; even Westerners eager to renounce Christianity were still seeing Islam through the dim spectacles of dead Crusaders and 18th century "Enlightenment Sages" for whom the neighbour Faith was simply the business of howling nomadic fanatics. These and other conscious and non-conscious attitudes militated against a ready acceptance of Islam in the West; and the grotesque deformations perpetrated by some of the early orientalists only exacerbated the situation.

Islam calls itself the religion of the "Middle". This is generally taken in a geographical sense, and latitudinally. What is finally being discovered is that Islam is also a "Middle Way" spiritually and longitudinally: a bridge between East and West, a "Western" tradition with the spiritual depth and vividness of the "East"[6]. It has a culture and complex of mores and a "human margin" (in Schuon's term) not too alien from our own to be grasped intuitively and even lived to a certain extent. It speaks at length and with great weight about figures of immense symbolic and psychic stature in our hearts Moses, Jesus and Mary, the Desert Fathers and so on. It has an art different from ours but powerfully complementary in many subtle ways (and finding echoes even in the "far West" of Ireland). Above all, it has a highly developed and still very much living spiritual Path within it, capable of meeting every demand for "method" that Western seekers could make of it.

If this sounds like an advertisement, it is perhaps no more than the opinion which a balanced and unprejudiced observer would have come away with after, say, ten days devoted to the World of Islam Festival in London last summer. It is not our job here to investigate the *un*balanced and prejudiced images of the Festival from the Muslims who attacked it for not pushing Wahabiism to the gratuitously nasty journalists who accused it of being an oil shaykh's plot to subvert Europe – interesting as such an exercise might be in some respects. Nor is it our intention to discuss the entire Festival; rather the present article will deal with the books, brought out by the Festival Publishing Trust and other concerns,[7] as part of the general cultural activity which spiralled around this unique event. In the process however it will be impossible not to deal briefly with the overall structure of the Festival, or to avoid discussing its general significance in terms that will take us beyond simple book-reviewing.

The Festival was the brainchild of one man, Paul Keeler, a sort of impressario of the Invisible, of boundless energy and talent. He organised a much smaller Festival of Islam in London in 1971 (when the now-famous whirling dervishes of Qonya were introduced to the West) with such success that he was able to

Counter-Culture will gain both in seriousness and influence and, if not exactly take over the world, at least provide a strong alternative "world" for its adherents.

2. *Cultural.* The same as above, only assuming in a sort of neo-humanist way that the re-birth will be largely cultural rather than tied to specific spiritual ways or traditions; that the West can regain its sanity gradually by picking and choosing various strands from the East and weaving them slowly into its own social fabric. This makes more sense if combined with the

3. *Elitist* idea of small groups within Western society strongly attached to various Paths and able to exercise a largely invisible influence on intellectual, artistic and other trends. Both 2. and 3. often combine with the hope that the indigenous Christian and Jewish traditions can re-gain strength through contact with oriental ways – somewhat as Merton seemed to believe possible.

4. *Millenarian.* Modernism is driving us to the end of "a" world (if not *the* world) and those who embrace spiritual paths are in a sense forming a nucleus, an "army of the Mahdi" to survive the catastrophe, either to "begin" a new world, or to inhabit the terrestrial Jerusalem which will precede the final end; or various other eschatological schemata.

All these positions melt into each other at their edges and in various ways; all have something to be said for them (except in this writer's opinion, the Point Omega Crowd) and deserve to be taken seriously when they are intelligently and sincerely propounded.

Where does the World of Islam Festival fit in?

As is well known, the West's discovery of the East began, by and large, with a sometimes rather ill-informed enthusiasm for India and the Far East. As imported by Vivekananda, Blavatsky, Suzuki and others, the traditions of Hinduism and Buddhism arrived on the shores of America and Europe like boxed heads without bodies; the peaks, the cream of various spiritual paths were displayed, detached from much of their cultural, ethical and dogmatic matrices. The cultural results were often very positive: for example, there would be no Yeats, Eliot or Pound without the influence of India, Japan and China. When it came to the actual practise of these Paths, however, it grew gradually more and more obvious that the "head transplantation" approach had serious flaws. The practise of Zen, or Kundalini yoga, turned out to be excessively difficult and even dangerous without the protective shell of the *whole* tradition of which they are supreme and esoteric elements. And the more the intelligent Westerner tried to embrace of that *whole* tradition, the more he tended to find it alien, unsuited for his psychic and spiritual type.

Of course, this is vastly over-simplifying the matter, and by no means is meant to imply that the Indian and Far Eastern traditions are useless in a Western context – far from it. Nevertheless it is significant that, in the midst of this initial enthusiasm for the East, so little

## THE WORLD OF ISLAM[1]

The optimistic opinion – or rather feeling – that the West is about to embrace (whole-heartedly and *en masse*) the spirituality of the East, has lately led to a reaction. Like many reactions it has a positive and a negative aspect. The negative boils down to rejection, to the assertion that the whole affair was · merely another fad. For anyone seriously touched by the "orient breeze", this journalistic ennui demands no attention: the East is a fact.

The more positive aspect of the reaction is concerned with the realisation that the process whereby the fecundation is taking place, is a great deal more complex and even problematic than an initial enthusiasm might have led one to expect. Not only will chanting in the streets of occidental capitals not bring on the millenium – it might even have dangerous side-effects.[2]

Certain orientals are inclined to take too lightly the invasion of the East by modernism: "We survived the Mongols, we'll survive this". Even the Mongols were representatives of a tradition, however, with a heaven-decreed mission, however harsh and strange[3]; the analogy with an *anti*-traditional force such as modernism will not hold. Conversely the "invasion" of the West by various oriental spiritualities finds no easy historical parallel, not even in the proliferation of mystery cults in dying Rome. Given the essential criterion of traditional values, the new "invasion" must be in the end positive, but we would seem to have precious little way of knowing how to get more out of it than the chance of salvation for a few; we have no way of knowing (and little reason to believe?) that it might also promise salvation for the "West" in general.[4]

The possibilities generally discussed seem to fall into the following categories:

1. *Utopian.* The West (and the world) will be swept up in a grand spiritual rebirth, in which everyone will be able to choose his or her own Path. At one end of the scale here we get Aurobindo/Chardin-like extremists who see the whole world headed for Point Omega. More conservatively we have a Roszak-like scenario based on the expectation that the

Why should we have to choose between an excessive modernism, leading society to the destruction of its very foundations, and a traditional attitude isolating it from all connection with the outside world?

Why should we have to choose between a frenzied individualism shattering all the links which bind a community together and exalting man's will to power, and a collectivism which, in the name of the general interest, crushes the human personality?

There is no doubt that, if only for our survival, we cannot do without science and technology in order to make the best possible use of our resources and enable our people to accede to material well-being in conditions of dignity and equity.

However, this does not mean that we should regard this material well-being as the sole objective or bestow on it the same form as it assumes in the West, particularly in view of the fact that different approaches to well-being and modernization are now becoming apparent. Thus our principal concern might be to interrogate other societies on their various experiences.

The West must gradually become accustomed to interrogating other cultures and other societies instead of seeking to make them like itself. On a historical scale there is a danger of this trend towards uniformity eventually impairing the human species and resulting, through deculturation, in a loss of identity for man; the progress to which we aspire would then no longer have any meaning. The West can vouchsafe us progress in only one dimension, but the other dimensions which, with it, and taken together, constitute the individual personality, we must seek in what our thinkers described and depicted by the image of "the perfect man" (Insan-e-Kamel) and so realize a dream which comes to us from the depth of our historical consciousness. Could not this be an inspiring task for our rising generations if they again wish to play an important role in the world?

*Ehsan Naraghi*

Thus we see that every village and every district has its own historical or spiritual personality, with the result that it cannot be viewed merely in terms of an economic function. The people have needs and aspirations which are not purely material.

The same phenomenon is to be found in craftsmanship and the popular arts enshrining a whole symbolism and a whole philosophy of life, as well as a close knowledge of nature (plants, for instance) and these have to be taken into consideration when, in aid of some probably questionable economic advantage, an attempt is made to replace craftsmanship and traditional art by machines. The intrusion of machines into the traditional system may well jeopardize this creative life. On the other hand, if it is properly adapted to the historical and artistic conditions of the community, it may enhance this wealth of experience and knowledge. Many examples of such interdependence between the economic and the cultural could be provided.

**CHANGE AND THE PERENNIAL NATURE OF CULTURE**

After this brief survey of the chief components in the cultural personality of Iran, we may assert that despite an apparent westernization, this personality still preserves an authentic nature to its very roots. One example will suffice to demonstrate this cultural survival, that of the Persian language, which, through its poetry and means of expression, illustrates age-old values in a present-day context. As long as the Persian language remains true to itself, its spirit will be faithful to the country's history and memories – although, provided men continue to plan and act according to this spirit, our culture will assimilate new elements and enrich itself through contact with the outside world (in the event, the West), as it did at the time of the fullest flowering of its genius. But if, blinded by the trappings of a design that is foreign to us, men remain insensitive to this spirit, then it will simply revert to the path bequeathed to it by an esoteric tradition and wait its time. One of the hallmarks of our age is the determination displayed by the dominant forces of this world to impose their own options on other cultures.

and the impossibility of receiving an answer to our questions? Why should this wealth of feeling and emotion which has reached us after centuries of tradition and mystical-poetic experience, and which is one of the outstanding features of the Iranian personality in history, have to be considered as something shameful and subjective that we must rid ourselves of? Like the river that flows naturally towards the sea, this emotional wealth bears man towards communion with other people and so with the community at large. The whole tradition of love, brotherhood and comradeship, which is a living element in our culture, must be considered as an antidote to the risk of isolation and emotional indifference today threatening Western society. Anguish, depression, neurosis and schizophrenia are Western maladies, new varieties of which the "specialists" are explaining to us with every passing day.

As for the administration and industry, they have to appeal to an increasing number of sociologists and psychologists so as to lessen the evils of a dehumanizing bureaucracy. Why should we follow the same road? Do we have to assess our degree of civilization by reference to the ills of Western Civilization? We can certainly adapt the techniques and methods of industrial and administrative organization to the demands of our social and cultural life, as long as we do not forget the value that our tradition attaches to man and to human relationships. This being so, culture ceases to be a mere aid to economic development, or a legacy of the past, preserved in the museums, and restored according to the taste of a few esthetes and art-lovers. Our culture is a deep and daily reality for the great mass of the Iranian people. Classical poetry, popular poetry and songs, tales, proverbs and ancestral wisdom express a deep-seated humanism which guides men and women in their daily lives. It would be hard to find in Iran a single urban or rural community without its own holy places, where the memory of a descendant of the Prophet or of a spiritual guide (pir) or a knight (Javanmard) is honoured: historical or legendary figures, they all symbolize some virtue such as the sense of devotion, moral courage or justice, to which the whole community is attached.

First, since the display of optimism at the beginning of the century over unconditional westernization, disappointment has been widespread. The process of modernization, as interpreted or encouraged by the West, contained many erroneous elements and much veiled domination. The values of freedom, democracy and justice that the West appeared willing to establish everywhere have often become a mere means of barter, used in the West's interests with a resultant gradual separation between the notion of modernization and the notion of Westernization.

On the other hand, the cosmopolitanism, advocated in the guise of various doctrines by the West in the nineteenth century, never really became a living reality even among Western nations. In the economic-political sphere, as well as at the ethnic-cultural level, everytime an occasion arose, their nationalism was fully asserted. Thus the Iranian elite, suffering for several decades from the aftermath of two world wars, and the ups-and-downs of the appropriation of one of their resources – oil – realized that a strong national identity is vital for the salvation and unity of a country. They realized also that in the modern world the loss of such identity leads inevitably to subordination.

The demands of rationality and objectivity constitute the very foundations of the Western outlook. If such an outlook has resulted in great achievements where machinery and the physical world are concerned, we must admit that it has been much less successful in dealing with the human condition. Human sciences, founded on rational objectivity are today suffering setbacks and defeats. Is it not important that, having exalted rationality to ensure human happiness, we should now be induced to invent a special discipline – psychoanalysis to cure the ills arising from an over-rationally organized life which is deprived of its basic relationship with the non-rational? It is hardly necessary to emphasize that since psychoanalysis itself is the outcome of a rational and objective approach, it has been unable to fulfil the task it set itself. Why should cultures like ours, in which man is considered in all his aspects, be deprived of their substance by following a so-called rational course at the end of which lies the vast expanse of the non-rational

the face of so-called progress are a proof of this. All the more so because disappointments and unlooked-for events of a socio-cultural or even economic kind, at the level of technocratic reasoning, have demonstrated, if not the arrogance, at least the limits, of a "developmentism" of a Western type; have led to the appearance of a deepseated malaise in the West; and have further aroused doubts as to the unconditional validity of such a model. As far as Iranian culture and the Iranian mentality are concerned, it should be remarked that for the last 150 years, the components representing, or expressing, Iranian culture, were never opposed to a technological or institutional modernization of the country.

Many of the political writings and travel impressions of Iranian thinkers in the second half of the last century deal with the agonizing problem of the technical and economic backwardness of Iran. All the social and religious movements in the country were animated by the quest for a new solution to this problem.

Evidence of this lies in the fact that the most conservative elements in political and religious life at the end of the nineteenth century and at the beginning of the twentieth, namely the religious authorities, were in the forefront of a movement for national recovery and of advocating such reforms as were called for. Thus they not only adapted the Belgian constitution to the geo-political conditions and to the traditions of the country; they also played a reforming role in modifying the legal apparatus of the country of which, by tradition, they were the sole repositories.

At the beginning of the century, there was a great enthusiasm for the adoption of the Western model. Taqizadeh, one of the most respected representatives of this elite, had openly declared: "We must Westernize ourselves, body and soul". Fifty years afterwards, in the 60's, he repented and admitted the importance of a cultural identity. Today, among the new generation of poets, writers and artists hailing from the most diverse schools of thought, not one wishes to become Western "in body and soul". How has this change of attitude come about?

## E. CULTURE AND THE TWO MAJOR TEMPTATIONS: WESTERNIZATION AND "DEVELOPMENTISM"

In the West, since the last war, the social scientists have had much to say on the subject of "resistance to change". They have claimed that the culture, traditions and beliefs of non-Western societies are a barrier to progress. Such an allegation reflects two attitudes, sometimes found separately, and sometimes complementing one another. The first is consciously or unconsciously dominating, and seeks to establish a Western hegemony over the whole world, considering as negative anything which may appear to obstruct this hegemony; the second is an ethnocentric Western attitude founded on a Judaeo-Christian vision of history; linear and progressist, seeking to mould the world according to a Western model. The Western achievements in technology serve as an argument, and often as an alibi, to justify such an attempt at uniformity.

During the last two decades, universities and research centres in the West have more or less fallen in line with these two attitudes. They have based all their studies on development upon a linear, Westernizing conception of progress, exalting the merits of the quantitativist school. They have adopted Western society as their system of reference, rejecting all the phenomena which were not part and parcel of this system, and considering them as retrograde or at least superfluous. Thus they have been to all intents and purposes led to disregard the cultural dimension, and this attitude in many cases resulted in the enforcement of an exogenous abstract model of development, to the neglect of anything that was specifically or creatively endogenous.

The elite of the Third World who attended Western universities have not been free from such mishaps. The institutions of the United Nations have embarked more or less on the same course, and, in the belief that they were acting beneficially, have committed grave mistakes. The events of these last years in the Third World, and the slow and painful road that certain dominated peoples have had to travel to obtain their independence and assert their national and cultural identity, in

UNESCO from Darius Shayegan, we read these words: "And the image of what poetry and music are seeking distractedly in this absence which is also a presence is reflected by art in the enchanting welcome of the blue domes waiting at the edge of the oasis, in the vaulted space of the rooms which radiate waiting at the paradisiac dream of the carpets which gather up the steps, and in the gardens with reflecting pools where dreams eternity". Elsewhere we read "There is correspondence between the realities and the forms which they symbolise; this is why the forms of miniatures look like images "in suspense" located, as Sohrawardi says, in the country of nowhere (Na koja abad) – a sort of utopia, a place which is not contained in a topos, but a nowhere which is the where of everything. That also is why everything is so marvellous, so strangely impregnated with the freshness appropriate to the vision of children, and so absorbed in that metallic light which formerly crowned the magi and sovereigns of ancient Persia with a halo, like a light of glory, and therefore of the soul."

"The carpets, where the richness of composition, the exuberance of forms and the harmony of the colours attain the zenith of decorative art, reveal the same archetype so dear to Iran – the garden of Paradise."

Here, briefly called up, is the philosophical/religious and poetic/aesthetic universe of what might be called the Iranian world, or Iranian culture. Despite the apparently blurred contours, its inner cohesion remains perfect. Foreign orientalists and scholars, despite praiseworthy efforts, have rarely managed to grasp the spirit behind such works.

In a philological study of the poetry, or in an aesthetic analysis of the miniatures, for example, if we do not take account of this world as a whole, with its laws and its system of measurement, we may easily reach incomplete or erroneous conclusions.

Henry Corbin's work shows us that if we enter this mansion on tiptoe, making of ourselves "a dwelling place for its spirituality", we are received, as he says, as spiritual guests; and we gradually become able to hear and see everything, as long as we leave at the door of the house all our prejudices and preconceived ideas, just as we take off our shoes in Iran before entering a holy place.

3) Ketman (keeping silence when insecurity and violence are rife). But it would be wrong to believe that this absence of impact was the result of a hermetic side of the philosophical and religious thought, or that it signified a refusal to appear openly.

**D. UNITY OF THE CULTURE AND ITS INTEGRATION WITHIN THE COMMUNITY.**

The dazzling proof of the socially positive nature of Sufiism is the notion of chivalry (Javanmard), an ethical category which confers a spiritual character on any group of men; which for centuries lay behind the organization of the corporations of arts and crafts; and which became the unwritten law in Muslim cities. This notion of chivalry may be compared with the notion of knights of the Holy Grail in the West. Its equivalent in Arabic is Fotowwat which (as Corbin says) "designates a form of life which declared itself in vast areas of Muslim civilization, but plainly bears the Shiite imprint wherever it is found." Indeed Corbin, in the above-mentioned work and in his research on the work of Sohrawardi, takes the theme of spiritual chivalry as an example of Iran's vocation in forming links between the Abrahamic tradition and the Zoroastrian. "With Sohrawardi, the ressurector in Iranian Islam and Islamic Iran of the ancient Persians, we have witnessed the transformation of the heroic epic of ancient Iranian chivalry into the mystical epic of the pilgrims of God, within Iranian Sufism". Thus Persian Sufism, thanks to an extraordinary metamorphosis, manages to transform what is epic into what is ethical. Besides, this blending (of which Hafiz provides a telling example) is one of the features of Persian humanism.

In the realm of art, music, painting or architecture, mytho-poetic thought is ever present. Here everything and indeed the whole of nature becomes the symbolized appearance of the Being. Music for instance, which cannot be imagined without poetry, expresses the same movement between the lover and the loved one, between the joy of union and that of being loved (vassal) as well as the despair of parting (Hejran). This is why we can see in Persian music a perpetual to-and-fro movement between dazzling enchantment and heartrending laments.

In a remarkable essay dealing with Iranian art and commissioned by

is to repeat the erroneous assumption made by the peripatetic scholastics of the Middle Ages, namely: that the philosophy of Islam could be reduced to the Arab thought of the caliphs, and "had vanished lost in the sands in Andalusia with Averrões (Ibn Roshd) who died in 1198". Speaking of the realm of the imaginary, and recent theories in psychology and psychoanalysis (Freud, Jung, Piaget) Durand says how revealing Corbin's work has been for him, and declares that the Persian philosophers, from Sohrawardi (XIIth century) to the contemporary Sheikhi school, "base the specific working of the human psyche, not on reason and the logical springs of judgement, or even on perceptions – as the whole psychological philosophy of the West has endeavoured to – but on 'knowledge through the heart' (ma'rifat qalbîya), inner vision (basîrat al-bâtin), which is to normal vision with its long chains of determinisms and reasons what feeling (bâtin) – or the linear nature of time (zamân anfosi) is in relation to the letter (zâhir)."

Corbin, while demonstrating the originality of the intuitive method says: "Western anthropology, sidetracked by the fables of the positivist ideology of objectivity, has quite recently discovered the notion of understanding (Verstehen) whereas the Muslim gnostic from the very beginning, and especially since the XVIIth century with Molla Sadra, had placed this existential internalization in the forefront of the sociological or historical event."

Already in the fourteenth century a Shiite theosophist, Jaafar Kashî had established the supremacy of "understanding" (Tafhîm) over other ways of knowledge (Tafsir, for example). It would take us too long to show here how Corbin managed to pick out from a mass of works (manuscripts, for the most part) philosophical reflexions almost uninterrupted in Iran over a thousand years. Moreover Corbin expresses his surprise that so many European travellers and scholars (orientalists included), who visited Iran from the XVth century on, were unaware of the existence of such living and varied schools of thought. In our opinion, this ignorance may be explained in three ways: 1) the esoteric character of the Shiite gnosis; 2) the humility of mystic thinkers;

hood (*Tariqat*) where an esoteric practice based on personal experience offered them greater satisfaction. This practice provided oneness of heart and thought between the faithful and involved them in an inexhaustible search for spiritual enrichment. Such an effort was only possible with the help of a spiritual guide (a pole or "pir", as the Persians say) who, by a kind of inner elan and an extensive knowledge of the world without (Zaher) and within (Baten), was above the doctrine of established rules. In his whole existence, and his knowledge of men and things and his way of life, this guide was to be an example and a leader for the faithful.

Henry Corbin, the French philosopher, who has just completed a monumental work in four volumes, entitled *In Iranian Islam – Spiritual and Philosophical Aspects,* published by Gallimard, Paris, has managed to provide us with a clear and exhaustive picture of a thousand years' development in philosophical and religious thought, in which the mystical side of this thought stands out. The originality of Mr. Corbin's work lies especially in its hermeneutic approach. He himself defines his method as "a phenomenology, studying the 'religious object' as 'a first phenomenon', which cannot be explained in any other way i.e. by political, social, ethnic, economic or geographical circumstances". He says that he became the spiritual guest of Islam in order to understand it. "You cannot describe a building which you have never entered". (Page 7).

Mr. Corbin's work will certainly prove a landmark, not only in the understanding of the psychological depths of Iranian civilization, but also in the questions it raises with regard to the philosophical prospects of the West itself.

Referring to this question in his recent work[2], Gilbert Durand refers to Corbin's theories and says: "This work marks the end of a misunderstanding dating from the time of the Crusades. One might say to summarize Henry Corbin's masterly thesis that all the West has done

(2) *Human Science and Tradition - The New Spirit in Anthropology*

and the antidote to the vanities of life. "It is in the flowing bowl that we have found the image of our well-beloved. Ignorant is he who knows not the reason for our unending drunkenness". Rarely has poetry played such an important part in the life of a people. It is the most widespread form of artistic and literary expression. Even in philosophical treatises and historical tales it has remained the privileged language and it is considered as a reference system and the mirror of values to which a whole nation feels bound. Thus poetry has become the symbol of language itself. For a people which has suffered so many invasions and destructions, and so much violence, was not poetry also the only way of keeping alive the secrets of the message and the memories of its ancestors? Among innumerable definitions of culture, there is one which I like best: culture is the collective memory which links a people's past to its present, and reminds it of its differences from other peoples; a memory which enables it to bridge the gaps created by history. If culture is memory, then memory in Iran is chiefly poetry. But this poetry, which is the repository of history and language, is not the work of a few esthetes or subtle minds given over to fancy and tricks of style. It has a deep-seated emotive force, without which it would never have attained its characteristic diversity and universality.

Whether we are dealing with the divine love of Djelal el-Din Rumi, the sublime kingdom of Hafiz, the cult of beauty in Saadi, the free thinking and skepticism of Omar Khayyam, or the rhyming tales of Nezami, there is one common source which nourishes the work of all these men; this is mysticism in its most varied forms.

### C. ORIGINALITY AND UNIVERSALITY OF IRANIAN THOUGHT

Apart from the legal and utilitarian aspect of Islam, the mystics were attracted by another side of the Prophet's message which appeals particularly to the conscience of men. Official Islam (Shariat), with its ritual, and strict legal teaching, became one with a coercive and dominating power, whereas the mystics were in quest of a warmer and more spontaneous atmosphere. They found it among the members of a brother-

### 3. The Pre-Islamic Past:

All through Muslim history, the Persians maintained their own personality. In the realm of the mind and intellectual research, they acted in accordance with the standards common to the whole Muslim community, whereas in their personal, emotional and esthetic lives they lived in a different world. Avicenna, who was to remain for centuries the unrivalled master of a type of medicine of unprecedented philosophical and psychological dimensions, and who produced outstanding treatises on philosophy and medicine in the Arab tongue, also composed poems in Persian, in which for instance we find him modestly declaring "a thousand suns have shone in my mind, but I have never succeeded in plumbing the mystery of a single part of the universe".

This feeling of dissatisfaction with oneself, and this confession of man's inability to explain the mysteries of life, reach philosophical skepticism in the work of Omar Khayyam, whose Robayyat (quatrains) express it with deep melancholy and sadness. In order to assuage his anguish, this mathematician and astronomer sought in the wisdom of nations an explanation that he never found. To escape the vanity of philosophers and theologians, he took refuge in a kind of epicureanism. And at a time when the Crusades had exalted men's religious faith, he protested daringly, yet unassumingly, against religious and philosophical dogmas. The toleration that emerges from Omar Khayyam's thought, his refusal to submit to occult forces and the philosophy of doubt that he preached, are characteristic of Iranian culture and literature and are to be found at all times in Persian poetry and thought. One of the spiritual guides in this school of thought, Djelal el-Dine Rûmi, declares in one of his poems: "I am neither Muslim nor Christian, Jew nor Zorastrian, I am neither of the earth nor of the heavens, I am neither body nor soul; yet, I am all of these at one and the same time".

## B. POETRY AS A PRIVILEGED FORM OF EXPRESSEION

Saadi, Hafiz and all the Persian poets have exalted love above religion and race, and have sung of wine as the symbol of self-forgetfulness

identity. Having undergone Arab domination for more than three centuries, and having assimilated the Muslim faith to make a new culture out of it, the Iranians saw themselves described in The Book of Kings as a people possessed of ancient traditions yet imbued with fresh vitality and aspiration. Ferdowsi is one of those rare authors who manage to depict vividly the whole soul of a people. His heroes and their struggle for justice stem from the most ancient popular traditions and from all the legends of Iranian mythology in which any Iranian can recognize himself. But the most remarkable thing about "The Book of Kings" is that, throughout this pageant of splendid ages and illustrious dynasties which have vanished on distant horizons, there is no trace of resentment or bitterness. The melancholy that these tales inspire in us comes rather from the destiny of man and the passing nature of his greatness. Ferdowsi spoke of the Arab conquerors without hatred or desire for vengeance, in so far as the main social and philosophical values of Islam (and especially its feeling for justice) re-echoed the central ideas which had long since flourished in Iran itself. If today the story tellers in the villages and the singers in the physical training cultural centres still recite Ferdowsi's poems, this is because "The Book of Kings" reflects the Iranian taste for dreams and wonders, proudly reminding them of their glories and defeats, the joys and sufferings, of their past.

For a thousand years the Persian philosophers and scholars had joined forces with the Arab philosophers, scholars and lawyers, in a form of civilization that Islam was able to create, through an extraordinary blend of peoples and cultures, and in which the Arabic language had become the language of everyday. Thus they obtained an enrichment of religious faith and of a subtly-contrived jurisprudence, and thus they fostered every form of learning by assimilating the Greco-Roman and Indian inheritances. With their abundant intellectual vitality, the Persians even left their own imprint upon the Arab language and grammar. Yet the presence of a pre-Islamic past is no less living in the souls of these same men who devoted themselves entirely to the flowering of Muslim civilization.

basic principles of Islam, advocates the belief that the twelve Imams, descendants of the Prophet, were the sole repositories of the true faith, and the only ones able to lead Muslim communities. The Iranians have always shown profound veneration for the Prophet's family, especially for his son-in-law, Ali, and the latter's offspring, Imam Hossein, who had attacked the legitimacy of the temporal and spiritual reign of the Omayyad Caliphs. The martyrdom of Hossein kindled the wrath of the Shiites against the political and religious domination of the Caliphs. Comparable to the separation between Rome and Byzantium, the Shiah faith introduced an original spiritual element within Islam. The twelfth Imam (Mahdi) is at present in hiding and his reappearance will herald the end of the Shiites' sufferings and the reign of justice and equity throughout the world. The disappearance and the reappearance of the Imam signify an undying hope among the faithful. The notion of the Imam in hiding points to a virtual, underlying presence which, from a social point of view, makes up for the imperfections in the community today and, where belief is concerned, implies a more personal dimension to a faith in which mysticism occupies an important place.

### 2. The Iranian Literary Renaissance and the Cultural Influence of The Persian Language:

Modern Persian, or Farsi, is derived from Pahlavi, which was the language of the Iranians in the seventh century, that is before the Arab invasion. After the conquest, Arabic became the language of religion and administration, which influenced the Persian language all the more because the latter was in any event transcribed in Arabic characters.

During the ninth century, Persian made its official appearance in the courts of the Iranian dynasties of Khorassan, thus preparing official circles for the emergence of the great Ferdowsi. In the tenth century, Ferdowsi wrote the national epic in 60,000 lines, in a form of Persian which was still close to Pahlavi. Ferdowsi's great work "Shâh-Namêh" (The Book of Kings) is an important landmark, not only in the renaissance of a language and a literature which had remained practically unchanged for a thousand years, but also in its expression of a national

## IRAN'S CULTURE AND THE PRESENT-DAY WORLD

*For years and years*
*my heart demanded*
*the cup of Jamshid*[1]*;*
*but my heart itself*
*was what it demanded*
*from another.*

**Hafiz**

### A. THE ESSENTIAL ELEMENTS OF IRANIAN CULTURE

Born at the crossroads of different civilizations, Iranian culture, whose quintessence reaches us through the intermingling of many different beliefs and traditions, appears as a distinct entity. To speak about it in a few words, and to discover its characteristics and essential spirit, we have to look "closely" at three of its most significant elements, namely: religion, language and the pre-Islamic past.

**1. Religion:**

The religion of the country is Shiite Islam which, though true to the

(1) According to Persian legend, the entire universe was reflected in the cup of Jamshid, making it as yearned-for as was the Holy Grail in Western Civilization.

est aussi très suggestive ... il est bien possible que les Musulmans pendant leur lutte contre le Bouddhisme aient pris de l'Inde les éléments de leur livre, *Rhama*". Pour l'information du lecteur il faut ajouter que ce traité s'appelle *Kitab-ar-Rahmah Fi't-tibb* (= "Livre de la Miséricorde dans la médecine"). D'après cet exemple bien typique le lecteur saura juger jusqu'où vont les idées philologiques et historiques de l'auteur. Et s'il s'émerveille quelque peu à cause de maintes absurdités qu'Ossendowski a rattachées au nom de *Rama*, rien là-dedans ne dépasse l'absurdité d'avoir mis dans la bouche d'un Lama mongol le nom de Babylone, comme il l'a fait dans un passage de son livre le plus célèbre.

(15) *Bêtes, Hommes et Dieux*, page 280 de l'édition anglaise, où l'auteur mentionne en passant le fait qu'à l'occasion d'une de ses visites au *Bogd Khan*, pendant qu'il lui racontait ses aventures de la guerre en Russie, le prince Djam Bolon les lui traduisait en mongol.

(16) Les *mândalas* sur lesquels on médite au cours des initiations tantriques nous offrent un exemple frappant de supports spirituels où le symbolisme du centre détermine tout le reste: la méditation sur tel et tel *mândala* s'opère sous le double rapport de l'émanation (des divinités etc.) et de la réabsorption dans le point central, occupé par l'aspect ou le "nom" divin qui préside le *mândala* en question; parfois le *guru* ou Lama personnel remplace la divinité au centre d'un tableau initiatique revêtant cette forme.

révolution chinoise de 1912 que le dernier des Lamas de *Ta Kure,* proclamé alors souverain d'une Mongolie unie et indépendante, a recu ce titre uniquement pour cette raison.

(10) *Le Bodhisattva Chenrezig* est issu de la tête du *Buddha Amitâbha* et correspond, en quelque sorte, à son aspect "dynamique", dont la Compassion Universelle est l'expression la plus caractéristique. Pour cette raison le *Dalai Lama,* qui est le représentant principal de *Chenrezig* sur terre et incarne symboliquement cette vertu, joue un rôle relativement plus "actif" parmi les hommes – ce qui explique jusqu'à un certain point le fait qu'il exerce le pouvoir temporel; tandis que le *Panchhen Lama,* en dépit du fait qu'il représente l'aspect principiel par rapport au *Bodhisattva,* se borne à un rôle relativement "statique". Ces quelques remarques donneront peutêtre une idée de la théorie tibétaine touchant les rapports entre les deux grands Lamas *Gelugpas.*

(11) Parmi les Lamas principaux du Tibet il est conventionnel d'accorder la troisième place au *Sakya Lama* parce que celui-ci, à l'époque de la domination mongole, avait été nommé viceroi du Grand Khan pour la région tibétaine. Cet état a continué sous la dynastie mongole en Chine, mais s'est terminé avec l'avènement au pouvoir d'une dynastie purement chinoise, les *Ming.* En tout cas il ne s'agit encore ici d'aucune question fonctionnelle.

(12) *Geshe,* en tibétain, indique un grade universitaire, que nous pourrions bien traduire par "docteur en scolastique"; pour obtenir ce grade il faut environ dix ans d'études. Parmi les moines lettrés de l'ordre *Gelugpa* les Mongols jouissent d'une renommé particulière à cause de leur vaste érudition.

(13) Ici, il n'est pas question d'un fait historique, car *Padma Sambhava* n'a jamais été en Mongolie, pays dont la conversion au Bouddhisme ne date que de quelques huit siècles après son temps; il s'agit donc d'une présence purement symbolique. Un peu partout dans les pays lamaïstes, l'on trouve des cavernes où *Padma Sambhava,* "le précieux *Guru*", est censé avoir médité. Sa rencontre avec la déesse *Rama* tombe dans la catégorie des "fictions pieuses" ayant pourtant un sens positif, dont le monde traditionnel nous offre maints exemples.

(14) Au sujet de *Rama,* pendant qu'on y est, il vaut la peine de citer textuellement un passage tiré d'un livre qu'Ossendowski a publié en 1926 après un voyage accompli en compagnie de sa femme, en Afrique du Nord. En parlant de la médecine arabe, il remarque qu'elle se base, en grande partie, sur un ancien traité portant le nom de *Rhama (sic).* Plus loin il dit: "ce nom de *Rhama* m'a rappelé le *Rama* de l'Asie Centrale, que les Lamaïstes considèrent comme mage, docteur et chef. La ressemblance entre le nom de ce livre et le mot *"Brahman"* du culte du *Veda* dans l'Inde

grande bourgeoisie de ces pays, aussi bien que les aristocrates, voyageaient beaucoup en Europe occidentale et qu'ils étaient d'avides lecteurs de littérature étrangère de tout genre, y compris celle de l'occultisme sous toutes ses formes. Dans son livre *l'ombre de l'Orient lugubre* Ossendowski déclare que l'occultisme francais faisait rage à Saint Petersbourg autour de l'année 1897, quand Papus a fait un séjour en cette ville. Il n'est donc aucunement improbable que la *Mission de l'Inde* soit parvenue en Russie assez vite après sa parution en France, bien qu'aucune évidence définitive ne soit là pour le prouver.

(5) Parmi les sources tibétaines il existe un traité par un *Panchhen Lama* du 18e siècle qui porte le nom de *Livre de route pour Shâmbala,* dont une traduction en allemand, par le professeur Grünwedel, accompagnée du texte tibétain, a paru à Munich en 1915; ce professeur avait été chargé par le prince Ukhtomsky, gouverneur de la Sibérie orientale, d'étudier la religion et la culture des Mongols *Buriats,* habitant la règion au sud du lac Baikal. Comme le docteur Grünwedel l'a dit, le livre du *Panchhen Lama* se base sur le *Kalachakra Tantra* précité. Aucun détail mentionné dans ce livre ne rappelle l'*Agarttha* sous aucun rapport.

(6) *L'ombre de l'Orient lugubre,* publié à Varsovie en 1923.

(7) Ou de Louis Jacolliot avant lui, car selon René Guénon c'est chez cet auteur que se rencontre la première mention d'une légende d'*Agarttha:* bien que Guénon l'ait qualifié d'"écrivain fort peu sérieux", ceci n'a pas empêché que l'on suppose qu'il ait peur-être entendu quelque écho concernant cette légende au cours de son séjour dans l'Inde.

(8) Chaque mythologie traditionnelle a son style propre, qui se laisse reconnaître sans difficulté. Ce qui caractérise la description de l'*Agarttha,* jusqu'au moindre de ses détails, c'est l'absence de cet esprit symboliste qui se retrouve dans toute mythologie proprement orientale: ici, on ne rencontre que des images grossièrement matérialisées, ce qui trahit, plus que toute autre évidence, l'origine non-traditionnelle et occidentale de l'histoire dont il s'agit. D'ailleurs, que penser du fait que Saint-Yves se réclame d'un personnage portant le nom bizarre du "prince Hardjij Scharipf" pour son maître qui "l'initia" (*sic*) à la connaissance du sanskrit?La photographie de cet individu ne suggère aucunement un originaire de l'Inde; il pourrait s'agir d'un Albanais peut-être, sinon d'un Européen quelconque vêtu en Turc de fantaisie pour un bal costumé!

(9) Il est digne de remarque que le titre *"Bogdo Khan"* (il est plus exact d'écrire *Bogd Khan*) n'indique aucune fonction permanente dans la hiérarchie lamaïste, comme Ossendowski, (à l'instar de beaucoup d'Européens non-avisés) le suppose. Les Mongols appliquaient ce titre à l'empereur Mandchou et ce ne fut qu'après la

## NOTES

(1) *Hutukhtu,* en mongolien, indique un Lama d'une lignée "émanationniste", c'est-à-dire servant de "support humain" à une influence spirituelle donnée: ces Lamas, dont le *Dalai Lama* est le plus fameux, sont les mêmes que les voyageurs européens (y compris Ossendowski) appellent, très improprement, des "Bouddhas vivants". En tibétain le terme correspondant à *Hutukhtu* est *Lama Tulku.*

(2) Dans son livre Ossendowski ne parle que du *Narobanchin Hutukhtu* (il écrit *Narabanchi)* et il semble ignorer le fait que ce monastère hébergeait deux Lamas du même rang, l'autre étant le *Tilopa Hutukhtu;* il semble même avoir combiné ces deux Lamas pour en faire un seul personnage.

(3) La source originelle de cette légende est le *Kala Chakra Tantra* (= "La Roue du Temps", *Tūngor* en tibétain) par l'entremise duquel elle est entrée dans le monde lamaïque, où elle fournit le support d'une voie initiatique connue. Les grands saints *Dubtops (Mahâsiddhas* en sanskrit) sont censés se retrouver, après leur séjour terrestre, à *Shâmbala,* situé symboliquement dans le Nord, pour attendre là-bas la fin du cycle actuel et le rétablissement de l'âge d'or, après la guerre victorieuse que mènera le Roi de *Shâmbala* contre les infidèles de ce monde.

(4) Dans son avant-propos au *Roi du Monde,* Réne Guénon avait exprimé l'opinion suivant laquelle il était peu probable qu'Ossendowski ait jamais connu le livre posthume de Saint-Yves, il mentionne, entre autre, l'absence d'une traduction de ce livre en russe, ce qui semble impliquer qu'Ossendowski n'aurait pas su lire le francais. En fait il connaissait cette langue (comme d'ailleurs la plupart des personnes éduquées en Russie et en Pologne à cette époque); il le mentionne lui-même dans un de ses livres. Il ne faut pas non plus perdre de vue le fait que les membres de la

passages de *Bêtes, Hommes et Dieux* pouvant l'intéresser particulièrement, le Lama, comme me l'a dit le professeur, semblait ennuyé et finit par dire "Tout cela, c'est de la fantaisie".

Pourtant à une autre occasion, comme j'ai appris quelques deux ans après la mort du *Hutukhtu*, celui-ci a répondu à une question semblable qu'un de ses disciples lui a posée en disant qu'il pensait qu'Ossendowski avait fait allusion au "royaume secret" (de Shâmbala), dont il aurait pu entendre quelque écho pendant son séjour en Mongolie. Cette opinion du Lama rejoint donc celle que j'avais exprimée dans le temps.

A la lumière de l'évidence accumulée touchant Ferdinand Ossendowski et ses sources d'information, il ne saurait plus être question d'une corroboration de Saint-Yves par voie de la Mongolie; mais si le "Roi du Monde", tel que nous l'avions connu, vient à manquer, que devient alors le livre qui porte son nom et qui, sans Ossendowski et son éconcé problématique, aurait forcément revêtu une forme autre que celle qui nous est familière, si tant est que ce livre aurait vu le jour?

Il reste le mythe de Shâmbala, dont Ossendowski a fort bien pu obtenir quelques échos à travers ses interprètes mongols. Mais abstraction faite de cette hypothèse plausible, nous concluerons que, de toutes façons, la géographie et géométrie sacrées, telles que Guénon les a commentées dans le "Roi du Monde" et ailleurs, gardent toute leur validité. Le symbolisme du Centre ou des centres qui l'expriment dans les traditions respectives – avec les pratiques qui s'y rattachent, pélérinages, localisations d'influences célestes et, à l'échelle microcosmique, les moyens de concentration(16) tout cela se raccorde en même temps que la quête, à travers des formes correspondantes, de la Porte et de la Parole perdues.

*Marco Pallis*

de matières plus ou moins secrètes! Et un voyageur placé comme l'était Ossendowski de quel genre de traducteurs aurait-il disposé ? Des chameliers ou muletiers Kalmuks ou Buriats, ou peut-être des moines appartenant à ces tribus, ou bien des trafiquants russes dont un bon nombre se trouvaient en Mongolie à cette époque; mais l'auteur ne laisse rien transparaître dans ce sens; à en juger par ce qu'il écrit, on pense assister à un échange d'idées libre de tout empêchement linguistique ou dialectique. Quiconque a jamais dépendu d'interprètes au cours d'un voyage connaît bien les lenteurs et les malentendus que cela entraine avant même qu'on arrive à s'entendre sur les questions les plus simples. Si telle était la situation d'Ossendowski en Mongolie (ses rencontres avec des Russes ne sont évidemment pas en cause) on se demande pour quel motif il aurait voulu dissimuler un détail aussi important. De le mentionner aurait sans doute beaucoup enlevé à l'impression dramatique que l'auteur s'efforce de créer à tout moment; c'est un trait commun de ses livres que tous manifestent plus ou moins un penchant pour le journalisme sensationnel; au drame, dans *Bêtes, Hommes et Dieux,* s'ajoute l'élément "mystère", ce qui explique suffisamment, à mon avis, le manque de franchise dont il s'agit, car rien au monde ne sonne plus banal qu'une conversation poursuivie avec l'aide d'interprètes.

Cette question de langage à part, le lecteur pourra se demander ce que le *Tilopa Hutukhtu* pensait au sujet des affirmations extraordinaires dont Ossendowski fut l'auteur. Celui-ci assigne un chapitre entier à l'histoire (qu'il attribue au Lama de *Narobanchin*) d'une apparition du "Roi du Monde" au milieu d'une assemblée dans ce monastère, où il a fait des prédictions relatives aux événements des trente années suivantes; ce serait autour de l'an 1891 que cette visite prodigieuse aurait eu lieu. Si cette histoire était vraie, il aurait de toute évidence été impossible que quiconque appartenant à *Narobanchin,* et à plus forte raison un de ses deux Lamas présidents, l'ignorât totalement; ce point a déjà été mentionné plus haut, mais il est d'une importance capitale. Cependant quand le professeur américain Owen Lattimore, de Baltimore, qui connait la Mongolie et en parle la langue et qui depuis l'arrivée du *Hutukhtu* aux Etats-Unis s'est toujours occupé de son confort, lui a traduit des

parlé sur ce sujet, en différentes circonstances et à maintes reprises. Ceci étant, il s'ensuit que les Lamas et les érudits qui ont répondu à mes questions devaient forcément connaître quelque-chose de cette tradition, si tradition il y avait. Ni la Mongolie ni le Tibet n'est un pays surpeuplé: la communication d'un bout à l'autre de ce monde traditionnel est d'autant plus serrée – impossible qu'une légende, aussi répandue en 1920 qu'Ossendowski le prétend, devienne chose totalement oubliée quelques années après: le rejet du nom ainsi que du contenu de cette légende par nombre de Lamas âgés et très instruits est, en tant que témoignage indirect et négatif, difficile à écarter, c'est le moins qu'on puisse dire. Il nous reste pourtant à y ajouter un témoignage direct, celui du *Tilopa Hutukhtu* lequel, pour cette raison, prime tout le reste.

Comme je L.ai expliqué plus haut, au moment où j'ai découvert, a l'improviste et après tant d'années, que mon ami le *Hutukhtu* avait assisté à la visite d'Ossendowski à *Narobanchin,* ce Lama venait de subir une opération dangereuse, de laquelle il n'était aucunement certain qu'il allait se remettre; en fait, bien qu'il ait tenu pour un temps, il décéda à New-York cinq mois après ma visite. Maîtrisant mon impatience, j'ai dû donc attendre plusieurs mois avant qu'il me fût possible de récupérer, par écrit d'abord, et plus tard de vive voix, l'évidence si précieuse du *Hutukhtu*. Pour lui j'avais réservé une question essentielle, à laquelle lui seul était à même de répondre: en quelle mesure Ferdinand Ossendowski parlait-il et comprenait-il la langue mongole?

La réponse du *Tilopa Hutukhtu* ne laissa subsister aucun doute là-dessus: de la langue mongole Ossendowski possédait seulement quelques mots et il était incapable, comme le Lama l'a souligné, de soutenir une conversation suivie sur quelque sujet que ce soit. Alors tous ces entretiens prolongés dont parle Ossendowski ont-ils entrainé l'emploi d'interprètes connaissant le russe? Son livre ne contient pas un mot qui le suggère, à une exception près;(15) au contraire, dans bien des cas les circonstances semblent exclure cette possibilité, sans parler du manque d'intimité que la présence d'un intermédiaire implique forcément, quand il s'agit

l'époque des grands traducteurs c'est-à-dire entre le 7e et le 10e siècle de notre ère: la substitution du son *i* à la place d'un *a* est chose à peine concevable, allant à l'encontre d'un usage linguistique soigneusement établi; *Mahytma* au lieu de *Mahâtmâ*, par exemple, produit une impression tout à fait grotesque, et sonne faux par là même. Cette évidence des noms, certes, ne marque guère un point en faveur de la défense dans ce cas; au contraire, elle fait le jeu des critiques d'Ossendowski.

Il ne nous reste maintenant qu'à considérer les réponses reçues aux questions adressées à des autorités mongoles, dont la plupart se trouvent dans l'entourage du Dalai Lama, l'ayant accompagné à l'époque de sa fuite dans l'Inde, en 1959; un de ces personnages porte précisément le titre de *Da Lama*, celui qu'Ossendowski avait traduit à tort comme "medecin". En plus il faut compter deux personnes particulièrement bien informées qui se trouvaient, quand je leur ai écrit, en Amérique dans la communauté des réfugiés Kalmuks à New Jersey, dont l'un était le *Tilopa Hutukhtu*, comme je l'ai expliqué auparavant.

Comme dans le cas des Brahmanes qui ont commenté Saint-Yves, les Lamas et *Geshes*[12] mongols ont été unanimes à rejeter tout ce qu'Ossendowski a écrit sur la légende du royaume souterrain, le "Roi du Monde" et le culte de *Rama*. Trois de mes correspondants ont ajouté que le seul royaume souterrain connu des Mongols est celui de *Yama*, juge des morts. Quant à *Rama*, l'un d'eux a dit qu'une déesse assez obscure d'ailleurs et portant le nom de *Rama* (donc féminin ici) avait une place dans la mythologie de son pays; on disait d'elle qu'elle avait créé, pour le secours des habitants d'un certain endroit où l'eau manquait, une source sur la demande de *Padma Sambhava*[13] le fondateur du Lamaïsme — c'est tout ce qu'on a pu constater sous ce rapport[14].

Il importe de remarquer que partout dans le livre d'Ossendowski les histoires relatives à *Agarthi* et au "Roi du Monde" sont présentées comme généralement connues chez les Mongols; il mentionne non seulement des hauts Lamas et des moines, mais aussi des laïcs nobles et même des gens du peuple (un berger, par exemple) qui lui auraient

aurait déjà été une coincidence suffisamment remarquable dans ces circonstances; c'est ainsi qu'on l'a considéré jusqu'à présent. Supposons ensuite qu'au lieu d'*Agarttha* c'est le culte de *Rama*, dont parle également Saint Yves, qu'Ossendowski ait retrouvé parmi les Mongols: encore une fois, la coïncidence serait remarquable. Mais que *ces deux coïncidences* arrivent en même temps est si improbable, de quelque point de vue qu'on l'envisage, que l'explication alternative, celle d'un plagiat en masse aux dépens de l'auteur français, s'impose de tout évidence.

Il importe de mentionner encore un point qui autrefois était censé porter en faveur d'Ossendowski mais qui, pour ceux qui connaissent les coutumes du monde lamaïste, sera interprété dans un sens nettement contraire. Nous savons que les noms que Saint-Yves donne comme *Agarttha, Brâhatmah, Mahâtmâ, Mahânga* reparaissent chez Ossendowski sous la forme plutôt étrange d'*Agarthi, Brahytma, Mahytma, Mahynga:* on pourrait avoir la curiosité – bien que ce soit ici un luxe-de se demander pourquoi il a écrit un *i* dans le premier cas et un *y* dans les trois cas suivants, ce qui ne correspond à aucune distinction phonétique intelligible? René Guénon, se donnant la peine de commenter cette différence orthographique (dans *Le Roi du Monde*) a exprimé l'opinion suivante, contre l'hypothèse du plagiat: "nous ne voyons pas trop pourquoi il (Ossendowski) aurait changé la forme de certains mots, écrivant par exemple *Agharti* au lieu d'*Agarttha,* ce qui s'explique au contraire très bien s'il a eu de source mongole les informations que Saint-Yves avait de source hindoue ... ": cet argument, qui ne tient aucun compte des fantaisies toujours possibles de la part d'un romancier, perd en outre une bonne partie de sa force dès qu'on se met à considérer le mode de transcription adopté par les traducteurs tibétains dans le cas des termes sanskrits (noms et *mantras*) qui sont passés dans la littérature sacrée du Lamaïsme; sous ce rapport Tibet et Mongolie vont de pair, le tibétain classique servant comme langue liturgique pour les deux pays. En ce qui concerne les consonnes, certains sons présents en sanskrit font défaut dans le tibétain et réciproquement, ce qui a imposé certaines accommodations phonétiques; cependant, tel n'est pas le cas des voyelles, dont toutes se reproduisent sans difficulté suivant le système élaboré à

d'aucun autre associé ni d'une troisième fonction complémentaire quelconque.[11]

Toute question de détail à part, les faits tels qu'Ossendowski les a présentés se heurtent à deux improbabilités capitales: premièrement on nous demands de croire qu'un grand nombre de gens notables, Lamas, chefs de tribus et autres, étaient prêts à partager leur information sur toute espèce de sujets tenus pour sacrés ou même "ésotériques" avec le premier venu, un inconnu européen d'allure nettement profane et ignorant les données les plus élémentaires de la religion bouddhiste; et ceci à une époque où la guerre des partisans faisait rage et les agents bolshévistes et les espions se cachaient dans tous les coins. Pourtant ce livre laisse penser que tous se sont précipités pour communiquer à cet homme de passage leurs secrets intimes, sans la moindre précaution préalable.

Cette impression, qui se renouvelle partout dans ce livre, est entachée d'une inconséquence psychologique insurmontable: certes, les Tibétains et Mongols sont pour la plupart des gens honnêtes et hospitaliers envers les étrangers, mais ceci ne veut pas dire qu'il leur manque la prudence élémentaire – c'est tout le contraire. A première vue ils peuvent sembler francs et faciles à approcher, mais en réalité il n'existe nulle part de gens moins enclins que les Jaunes à bavarder sans bien connaître ceux avec qui ils ont affaire; personne ne sait mieux comment tenir la bouche fermée tout en gardant une attitude aimable quant aux choses extérieures.

La deuxième improbabilité qu'on rencontre dans les pages d'Ossendowski se rapporte au contenu même de son exposé de soi-disant mystères, car ce qu'il prend pour tels est dépourvu de tout caractère authentiquement ésotérique, ne sortant jamais de l'ordre phénoménal et se référant, pour la plupart, à des considérations tout à fait insignifiantes: on pouvait dire la même chose de Saint-Yves et à plus forte raison.

Pourtant, supposons qu'Ossendowski, ayant lu Saint-Yves, ait en fait retrouvé des allusions à *Agarttha* et à son roi en Mongolie, ceci

Quant à d'autres inexactitudes dont les pages d'Ossendowski sont chargées, je n'en citerai que quelques-unes, à titre d'exemples. La cité monastique de *Ta Kure* (= "Urga") à cette époque contenait quelques dix mille personnes et non pas soixante mille comme Ossendowski l'a dit; déjà avec ce nombre elle surpassait toutes les grandes universités du monde lamaïste parmi lesquelles *Drepung*, près de Lhasa, occupait la deuxième place avec ses huit mille habitants. – Le fondateur de l'ordre des "Bonnets Jaunes" (*Gelugpas*), auquel appartient le Dalai Lama, fut *Tsong Khapa;* Ossendowski le donne toujours comme *"Paspa"*, nom, qu'aucun de mes amis parmi les érudits tibétains n'a su identifier, bien qu'il s'agisse ici, évidemment, d'une confusion quelconque. – Il est à peine nécessaire d'expliquer au lecteur que les "Lamas empoisonneurs" dont parle Ossendowski, c'est-à-dire ceux qui font profession d'éliminer les personnes considérees comme dangereuses, n'ont jamais connu d'existence en dehors de l'imagination trop fertile de cet auteur! – La plupart de ce qui est dit dans *Bêtes, Hommes et Dieux* au sujet du Pontife d'Urga (souvent connu en Occident sous le nom de *"Bogdo Khan"* est inexact[9]; celui-ci n'a aucun rapport avec l'esprit du Buddha *Amitâbha* ni avec le *Bodhisattva Chenrezig (Avalokitêsvara)* dont le *Panchhen Lama* et *Dalai Lama* sont les supports humains respectifs.

Toujours d'après Ossendowski, quand un successeur du Grand Lama de la Mongolie doit être élu, l'évidence touchant sa candidature sera soumise au *Panchhen Lama* (au Tibet) lequel procèdera à une vérification en se référant "aux runes de *Rama*" (ce mélange des formes frôle l'absurdité); après quoi il renverra la cause au *Dalai Lama* pour sa confirmation définitive. La vérité est que ni l'un-ni l'autre des grands Lamas du Tibet ne joue un rôle particulier dans l'élection du Pontife mongol: Ossendowski a tiré ces détails de sa propre fantaisie. – L'allusion dans le *Roi du Monde*, basée sur des affirmations d'Ossendowski, à un "ternaire" dans le Lamaïsme dont le Lama d'Urga serait le troisième membre, ne correspond non plus à aucune réalité. Historiquement, et aussi en considération de leurs rapports "mythologiques",[10] le *Dalai Lama* et le *Panchhen Lama* tiennent ensemble; il n'a jamais été question

relativement récente je ne connaissais *Bêtes, Hommes et Dieux* qu'à travers les citations dans *Le Roi du Monde* de René Guénon; ce n'est donc qu'après que la question des sources d'Ossendowski a commencé à m'intéresser directement que je me suis mis à étudier ce texte avec quelque soin. Une des premières questions qui ont surgi dans mon esprit au cours de cette lecture, étant donné la quantité d'inexactitudes flagrantes dont je me suis rendu compte, fut la suivante: quel degré de communication a bien pu exister entre le voyageur polonais et ses hôtes asiatiques, pour rendre tant de malentendus possibles? A en juger par ce qu'il dit lui-même, il n'avait aucune difficulté à se faire entendre, même quand la conversation prenait des voies abstruses, ce qui implique une maîtrise suffisante de la langue: mais, comme on le verra par la suite, c'est précisément sous ce rapport que la véracité de l'auteur peut être mise en doute.

Pour donner un exemple frappant du genre de confusion qui a soulevé de tels doutes chez moi, Ossendowski affirme à plusieurs reprises, et répète dans son glossaire à la fin du livre, que les Lamas médicins en Mongolie s'appellent *Ta Lama*, tandis que les "docteurs en théologie" portent le nom de *maramba*. Ma connaissance de la langue tibétaine (car il s'agit de celle-ci, dans le cas des titres monastiques) me faisait soupçonner que pour *maramba* il fallait plutôt lire *man-ramba* ce qui signifie, en effet, "médicin" et n'a rien à voir avec la "theologie". Quand à *Ta Lama* (la forme correcte serait *Da Lama*), cela signifie "Grand Lama" et c'est un titre honoraire (chinois) que les empereurs conféraient aux chefs de monastères lamaïstes importants, dont plusieurs le portent encore de nos jours. Il était donc assez évident qu'Ossendowski avait confondu ces deux termes de façon peu rassurante quant à sa connaissance approfondie de la langue: figurons-nous le cas d'un étranger voyageant à travers la France et censé parler le français couramment, lequel écrirait dans un livre que ceux qui soignent les malades s'appellent "abbés" et que les ecclésiastiques de rang supérieur sont connus sous le nom de "médecins" — c'est à peu près cela! Ce seul détail suffit à susciter la plus grande méfiance quant à la valeur d'Ossendowski comme témoin.

exprimé cet avis. En ce qui concerne le pontife suprême d'*Agarttha,* le nom de *Brâhatmah* que Saint-Yves lui donne est impossible en sanskrit, comme Guénon l'a d'ailleurs signalé sa correction de *Brahmôtmâ* serait pourtant acceptable, dans le sens de "celui dont l'esprit est *Brahman*" ou quelque chose de semblable. Quand aux titres donnés aux deux "assesseurs" du pontife, *Mahâtmâ* et *Mahânga:* le premier incombe couramment à quiconque montre des traits spirituels quelque peu remarquables — Mahâtma Gandhi en est un exemple connu, mais il ne convient guère à une fonction déterminée, comme dans ce cas; quant au nom *Mahânga,* qui signifie "grand de corps" ou "grand de membres", il est à peu près dépourvu de sens. Aucun royaume souterrain rappelant la description de Saint-Yves n'est connu dans l'Hindouisme: si le professeur Raghavan, dont les connaissances en matière traditionnelle sont les plus étendues possibles, n'a su nommer aucune légende hindoue comme pouvant fournir une base, soit directement soit par déformation, aux récits de l'auteur français en question,(7) on ne peut guère éviter la conclusion qu'il s'agit là d'un conte fantaisiste, d'origine purement occidentale, conclusion que le style(8) même de la prétendue légende ne fait que renforcer.

Revenons maintenant à la Mongolie: là il s'agit de deux sujets mentionnés par Ossendowski, à savoir, l'histoire d'*Agarthi (sic)* et le culte de *Rama* dont l'existence supposée en Asie centrale a particulièrement impressionné René Guénon. Ici l'évidence se partage en deux catégories: celle que nous offre le texte même de *Bêtes, Hommes et Dieux,* et d'autre part les informations qu'on a pu obtenir de Lamas mongols encore vivants, y compris le *Tilopa Hutukhtu.* Prenons ces deux sources d'evidence tour à tour.

Ce qui frappe au premier abord quand on se met à la lecture d'Ossendowski, est le grand nombre d'inexactitudes terminologiques et historiques qui ont trouvé place dans ses écrits, surtout quand il s'agit du phénomène traditionnel sous quelque forme que ce soit: le mélange d'éléments disparates et fautivement définis atteint souvent un degré qu'on peut qualifier de grotesque. Pour ma part, jusqu'à une époque

Parmi nos sources d'information, celles qui proviennent de la Mongolie même sont évidemment les plus importantes, sans parler du fait qu'elles comprennent l'unique témoignage direct qui nous est resté encore accessible, celui du *Tilopa Hutukhtu.* Cependant, au moment où je me mettais à la tâche de retrouver tous ces différents fils d'évidence, celui- ci venait de subir une grave opération et il fallait donc en attendre le résultat avant d'aborder une question quelconque avec lui; quant à d'autres Lamas mongols que je voulais consulter, il fallait aussi du temps pour établir contact avec eux, avec l'aide d'intermédiaires tibétains, dans les différents endroits de l'Inde où ils se trouvaient à cette époque. En attendant, le monde hindou, qu'on avait jusqu'ici considéré comme lieu d'origine d'une "légende indo-mongole d'*Agarttha*", offrait un champ de recherche supplémentaire: c'est donc là-bas que mon premier questionnaire a été adressé avec l'aide d'amis brahmanes forts en sanskrit et familiarisés dès l'enfance avec toute la mythologie traditionnelle de leur pays.

Voici quel était le fond de mes questions: y a-t-il une source quelconque qui permette de confirmer l'existence d'une tradition en rapport avec le nom d'*Agarttha* ou bien revêtant une forme analogue sous quelque autre nom? Le nom *"Agarttha"* est-il sémantiquement admissible en sanskrit et, dans ce cas, quel en est le sens littéral? Pour plus de certitude, j'ai prié mes amis d'adresser les mêmes questions à d'autres autorités, dont la plus éminente est le professeur V. Raghavan de Madras. Voici un résumé des réponses reçues de l'Inde lesquelles, comme le lecteur se rendra compte, sont unanimement négatives.

En effet, personne n'a admis que la racine entrant dans la composition du nom *"Agarttha"*, par adjonction du *a* privatif, se retrouve dans la langue sanskrite; sous ce rapport l'avis du docteur Meinrad Scheller, éminent sanskritiste, auquel mes amis indiens avaient aussi soumis cette question, a concordé avec l'avis des brahmanes: la forme *Agarttha* manque de toute base philologique. Quant au nom *vattan* ou *vattanan* que Saint-Yves, et Ossendowski après lui, attribuent au langage initiatique mystérieux, il serait entièrement imaginaire: les brahmanes ont également

dit au pied de la lettre car son commentaire, toujours porté vers le côté sensationnel des choses, nous montre cet auteur comme imbu d'un fort préjugé occidental et Catholique (donc anti-russe et anti-Orthodoxe) et en même temps comme un libéral progressiste en conformité avec le type "intellectuel" de son époque.

Surpris en Sibérie par la révolution de 1917 Ossendowski, qui avait pris position nettement contre le bolshevisme naissant, prit du service sous l'amiral Kolchak, chef des armées contre-révolutionnaires. Ce fut après l'effondrement du gouvernment de celui-ci qu'Ossendowski, averti de son arrestation imminente par les Rouges, prit la route de la Mongolie avec l'intention de gagner Pekin et ainsi de regagner la Pologne, maintenant devenue indépendante: c'est ce voyage très hasardeux qui forme le sujet de son livre le plus fameux, celui qui attira l'attention de René Guénon.

Après son retour en Europe, Ossendowski passa la plupart de son temps à Varsovie, où il épousa une violoniste douée et charmante; plusieurs livres de sa plume ont vu le jour durant ces années, y compris une étude sur Staline qui lui a valu l'hostilité vivace des Communistes. Ossendowski est mort peu après le début de la seconde guerre mondiale.

Des personnes qui le connaissaient, et que j'ai pu questionner au sujet de son caractère et des choses qui l'intéressaient, m'ont dit que, contrairement à la tendance habituelle, il ne parlait jamais des aventures qui fournirent le thème de ses contes de voyage; il semblait vouloir réserver son talent de raconteur pour la parole imprimée. Une dame qui l'a très bien connu m'a dit qu'il avait un flair inexplicable, comme écrivain, pour ce qui allait lui rapporter de l'argent. Deux personnes ont dit de lui qu'il s'intéressait quelque peu à l'occultisme, mais il m'a été impossible d'arriver à une information tant soit peu précise à cet égard. Il est donc temps de revenir en Asie pour chercher là des renseignements aptes à éclaircir l'obscurité dont l'oeuvre de Ferdinand Ossendowski a été entourée jusqu'à présent.

du témoignage reçu par l'entremise du voyageur polonais ne peut être jugée que selon ses propres mérites, c'est-à-dire en passant en revue tout ce qu'il a publié au sujet d'une tradition agartthéenne en Mongolie et en le soumettant, quand c'est encore possible, à l'avis des autorités traditionnelles compétentes.

Avant d'aller plus loin, il sera peut-être bon de donner un aperçu sommaire de la vie de Ferdinand Ossendowski afin de situer son oeuvre par rapport aux événements de l'époque. Avant la première guerre mondiale, comme beaucoup de ses compatriotes polonais que leurs connaissances techniques rendaient utiles au gouvernement du Tsar, Ossendowski en tant que géologue avait entrepris plusieurs expéditions en vue de l'exploitation minière de la Sibérie, surtout dans les régions les plus lointaines. Le deuxième de ses livres raconte ses aventures souvent dangereuses; il est parfois difficile de croire que les innombrables bandits, assassins et sectaires fanatiques qu'Ossendowski a rassemblés dans ce volume puissent trouver place dans l'expérience d'un seul et même individu, même en tenant compte des conditions de désordre dont il parle. Le côté le plus agréable de ce livre est la description des grandes forêts vierges remplies d'animaux et d'oiseaux de toutes espèces; seulement il gâte tout en cédant sans cesse à sa passion pour la chasse laquelle dépasse de beaucoup un amour de la Nature pourtant sincère; partout où il passe, c'est le massacre! On aurait bien voulu se passer de ce côté de l'histoire, pour rester en contemplation d'un paradis quasi-intact et comparable à l'Amérique du Nord avant l'avènement des Visages Pâles.

Durant ses séjours à Saint Petersbourg Ossendowski a joui de l'amitié du Premier Ministre Comte Witte, dont les tendances liberales suscitent ses éloges. Ses rapports avec des membres de la haute aristocratie lui ont procuré l'entrée dans la société de la capitale: un autre de ses livres, plus tardif,(6) décrit le mélange de luxe et de brutalité, de superstition et d'irresponsabilité politique dont les classes supérieures étaient affectées, en Russie, pendant les dernières années de l'ancien régime; d'ailleurs Ossendowski dépeint la vie du peuple russe en couleurs non moins sombres, mais il n'est guère possible de prendre tout ce qu'il

visite et apprendre de sa bouche certains détails importants concernant Ossendowski: mais j'anticipe un peu, et il vaut mieux retracer les pas qui ont mené, petit à petit, à la documentation assez diverse sur laquelle cet article est édifié.

Certains lecteurs se souviendront peut-être de la dernière occasion où il a été question d'Ossendowski: ce fut dans le numéro juillet-novembre 1951 des *Etudes Traditionnelles* consacré à la mémoire de René Guénon peu après son décès, numéro auquel j'ai contribué par un article sur "Guénon et le Bouddhisme". Là, j'avais émis une hypothèse, qui semblait d'ailleurs assez plausible, suivant laquelle Ossendowski aurait entendu parler, en Mongolie, du royaume mystérieux de *Shâmbala* et de son Roi(3) dont la légende, répandue dans tous les pays lamaïstes, montre quelques points de ressemblance avec l'histoire *d'Agarttha* telle qu'on la retrouve dans les pages de Saint-Yves d'Alveydre et ensuite dans le fameux livre d'Ossendowski *Bêtes, Hommes et Dieux:* j'avais alors cité l'avis du professeur russe Georges Roerich, qui était mon voisin à Kalimpong dans les collines avancées de l'Himalaya et qui avait lui-même parcouru la Mongolie quelques années après la première guerre mondiale; suivant M. Roerich il se pouvait bien qu'Ossendowski, ayant connu préalablement l'oeuvre de Saint-Yves,(4) eût pensé reconnaître, dans l'histoire de *Shâmbala, l'Agarttha* de cet auteur, et qu'il se fût ensuite senti autorisé à transposer les noms, en envisageant ses lecteurs éventuels en Europe: Ossendowski entre temps avait travaillé comme journaliste à Saint Petersbourg, et un tel procédé, de sa part, n'aurait rien d'invraisemblable étant donné le penchant, évident dans tous ses écrits, à colorier vivement ses récits; une telle supposition, bien qu'admettant un certain manque de scrupule de la part de l'écrivain, serait moins défavorable que l'accusation de plagiat pur et simple que le livre d'Ossendowski n'a pas manqué de susciter au moment de sa parution. En tout cas cette hypothèse relative à *Shâmbala* n'avait rien de foncièrement invraisemblable; il importe pourtant d'ajouter qu'une comparaison plus détaillée des deux légende n'a rien révélé nous autorisant à conclure à une véritable assimilation entre elles; une ressemblance superficielle subsiste, mais rien de plus.(5) Cela étant, la valeur

## LES SOURCES D'OSSENDOWSKY

*(Note de l'Editeur: La legende du royaume perdu de Shambala est largement repandue du Tibet à la Mongolie. Vers 1920 certains echos de cette legende atteignirent d'Occident èveillant un grand interêt dans quelques cercles. Le principal responsable de la diffusion de ce mythe ètait Ossendowski. Le prèsent article est une mise en question de l'authenticitè des ècrits de cet auteur sur ce point.)*

Si d'anciens lecteurs dont les souvenirs remontent jusqu'à la fin de la première guerre mondiale s'émerveillent de retrouver dans les pages d'une revue contemporaine le nom de Ferdinand Ossendowski, ils seront asurément encore plus étonnés en apprenant les circonstances qui ont occasionné cette réapparition. En effet, il s'agit de deux coincidences assez remarquables: premièrement, j'ai découvert tout à fait par hasard que deux amis polonais de ma soeur, qui occupaient l'étage supérieur de sa maison à Londres, se souvenaient d'Ossendowski autrefois, à Varsovie – inutile de dire que je leur ai posé quelques questions à son égard; et deuxiémement, à la suite des enquêtes que leurs réponses m'ont incité à poursuivre, j'ai découvert le fait encore plus étonnant qu'un Lama mongol très vénéré dans tout le monde lamaïste, *Tilopa Hutukhtu,*[1] que je connaissais depuis des années, avait eu son siège précisément dans ce monastère de Narobanchin où Ossendowski a séjourné deux fois au cours de son passage par la Mongolie en 1920: si j'avais su plus tôt que le *Hutukhtu* se trouvait là à cette époque,[2] combien de questions supplémentaires aurais-je pu lui poser! Le Lama, qui par la suite est devenu le chef spirituel d'une communauté de réfugiés Kalmuks dans l'état de New Jersey en Amérique, était à la fois très âgé et en mauvais état de santé, ce qui limitait le questionnaire qu'on pouvait autrement lui soumettre; pourtant en novembre 1964 j'ai pu lui rendre

(25) See E.O.G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North,* London, 1964, p. 170-173.

(26) "daeg byþ drihtnes sond, deore mannum,
maere metodes leoht, myrgþ and tohiht
eadgum and earmum, eallum brice.

eþel byþ oferleof aeghwylcum men,
gif he mot aer rihtes and gerysena on
brucan, on blode bleadum oftast."

see K. Schneider, p. 384, 56.

(27) The identification of these two fundamental signs crowns Wirth's half century of runic studies. The documentation of the extension and of the meaning of the pair of primordial opposites, of this Nordic *yin-yang,* is now exhibited in a special museum (see *Führer durch das Ur-Europa-Museum,* Eccestan Verlag, Marburg-Lagn, 1975). One is compelled to qualify one's appreciation of this life-long research on the other hand, both because of its informing spirit and of its conclusions. It suffers from the same obsession with the White Goddess that mars other admirable achievements of our times – and is bound to a strange literalism that loses the metaphysical meanings of the mythological metaphors of Gods and/or Goddesses, of male and/or Female. Since he is crusading for the Mother, Herman Wirth feels impelled to redress the Jewish and the Christian historical records. One regrets that the past generation did not have the chance to learn from Ananda Coomaraswamy to handle myths under a hard, clear metaphysical light, short of any pathetic, personal involvement.

(28) *Weltenmantel und Himmelszelt,* München, 1910.

see note (10); Schneider, p. 94.

(20) "tir biþ tacna sum, healdeđ trywa wel
wiþ aeđelingas; þa biþ on faerylde
ofer nihta genipu, naefre swice.

beorc byþ bleda leas, bereþ efne swa đeah
tanas butan tudder, biþ on telgum wlitig,
heah on helme hrysted faegere,
gehloden leafum, lyfte getenge."

see note (10) and (12); K. Schneider, p. 362 and 263.

(21) "eh byþ for eorlum aeþelinga wyn,
hors hofum wlanc; đaer him haele ymb,
welege on wicgum, wrixlaþ spraece,
and bi unstyllum aefre frofur.

man byþ in myrgþe his magan leof.
sceal eah anra gehwylc ođrum swican,
fordam dryhten wyle dome sine
þaet earme flaesc eor an betaecan."

see Schneider, p. 378, and 259.

(22) See: G.E. Evans *The Pattern and the Plough,* London, 1966 (and H.A. Beecham's review in *Folklore,* 78, spring 1967, p. 67-69).

(23) "lagu byþ leodum langsum geþuht,
gif hi sculun neþan on nacan tealtum
and hi saeyþa swyþe brega
and se brimhengest bridles ne gymeđ.

ing waes aerest mid East-Denum
gesewen secgun, þo he siddan est
ofer waeg gewat, waen aefter ran:
đus Heardingas đone haele nemdum'"

see K. Schneider, p. 83, 366.

(24) *Sigillum Mariae,* in Migne, F.L. CLXXII.

(text as reconstructed, with reference to the Hicks ed., by K. Schneider p. 67 and 61).

(13) "haegl byþ hwitust corna; hwyrft hit of heofones lyfte;
wealcaþ hit windes scura; weoreþeþ hit to waetere suððan.
nyð byþ nearu on breostan, weorþe hi ðeah oft ni þa bearnum
to helpe and to haele gehwaeþre, gif hi his hlysta þaeror."

see note (12); Schneider, p. 152 and 136.

(14) "is byþ oferceald, ungemetum slider;
glisnaþ glaeshluttur, gimmun gelicust,
flor forste geworuht, faeger ansyne.

ger byþ gumena hiht, ðonne god laete,
halig heofones cyning, hrusan syllan
beorhte bledaþ beornum and ðearfum."

see note (12) and (13); Schneider, p. 149 and 58.

(15) The theory was expounded by Macrobius in his commentary on Cicero's *Somnium Scipionis.*

(16) "eoh byþ utan unsmeþe treow,
heard, hrusan faest, hyrde fyres,
wyrtrumun underwreþyd, wynan on eþle.

peorð byþ symble plega and hlehter
wlancum werum, ðar wigan sitta
on beorsele bliþe aetsomne."

see notes (12), (13) and (14); Schneider p. 277 and 411.

(17) "eolhxsecg earð haefþ oftust on fenne,
wexeð on wature, wundaþ grimme,
blode breneð beorna gehwylcne,
ðe him aenigne onfeng gedeð."

(text as reconstructed by K. Schneider, diverging from the Hicks ed., p. 400).

(18) Toronto, 1942, p. 82.

(19) "sigel biþ semannum symble on hihte,
ðonne hi hine feriaþ ofer fisces beþ,
þo hi brimhengest bringeþ to lande"

(7) See, for this and other ancient festivals mentioned in this article, E.K. Chambers, *The Medieval Stage,* Oxford, 1903, vol. I, p. 127.

(8) "þorn byþ dearle scearp; ðegna gehwylcum
anfeng ys yfyl; ungemetun reþe
manna gehwylcun, ðe him mið resteð.

os byþ ordfruma aelcre spraece,
wisdomes wraþu and witena frofrur
and eorla gehwam eadnys and tohiht."

see note (6).

(9) This and other English festivals to which reference will be made further on are still alive today (see the article on country festivals in *The Observer,* London, Jan. 7, 1968). They are described in: E.O. James *Seasonal Feasts and Festivals,* London, 1964 and C. Trent, *The Book of Festivals and Events,* London, 1966.

(10) "Rad byþ on recyde rinca gewhylcum
sefte, and wiþ-hwaet ðam ðe sitte on ufan
meare meagen-heardum ofer mil-paþas".

C.L. Wrenn offers the following translation: "The rhythm of music (RAD) is to every man a pleasant thing in a hall, and riding (RAD again) is a very strenuous matter to him who sits on a mighty powerful steed as he gallops over the miles", and refers to C. Brady, "The Old English Nominal Compounds in *rad-*" *P.M.L.A.* LXVII, 1952, p. 538-572 (see: *A Study of Old English Literature,* London, 1967, p. 164).

(11) "kaun er barna bōl
ok bardaga fōr
ok hold fūa hùs."

in: B. Dickins, *Runic and Heroic Poems of the Teutonic Peoples,* Cambridge, 1915, p. 28.

(12) "gyfu byþ gumena gleng and herenys,
wraþu and wyrþscype, and wraecna gehwam
ar and aetwist, de byþ oþra leas.
wenne bruce, ðe can weana lyt,
sares and sorge, and him sylfa haefð
blaed and blysse and eac byrga geniht."

## NOTES

(1) "( ...) for-đan đe ođer đing is đaer-on gesewen, and ođer đing undergyten. þaet þaet đaer gesewen is haefađ lic-hamlic hiw, and þaet þaet we đaer-on understandađ haefd gastlice mihte. ( ... ) þeos gerynu is wedd and hiw; Cristes lic-hama is sodfaestnyss. Đis wed we healdađ gerynelice ođ- þaet we becumon to đaere sodfaestnysse, and đonne biđ is wedd geendod." In *The Homilies of the Anglo-Saxon Church,* ed. B. Thorpe, London 1844-46, vol. II, p. 272-3.

(2) "Veit ec, at ec hecc    vindgameiđi à
naetr allar nío,
geiri undađr    oc gefinn Ođni,
siàlfr siàlfom mér,
a þeim meiđi,    er mangi veit,
hvers hann af ròtom renn.
Viđ hleifi miç saeldo    né vid hornigi
nysta ec nidr;
nam ec upp rùnar,    oepandi nam,
fell ec aptr þađan."

in *Edda,* hrsg. G. Neckel, I (IV aufl. von H. Kuhn), Heidelberg, 1962, p. 40.

(3) *Om runene og runenavnenes oprindelse,* in *Norsk tidsskrift f. Sprogvidenskap,* I, Oslo, 1928, p. 85-188.

(4) *Die spätantike Alphabetmystik und die Runenreihe,* Lund, 1932.

(5) Meisenheim am Glan, 1956.

(6) "feoh byþ frofrur    fira gehwylcum;
sceal đeah mann gehwylc    miclun hyt daelan.
gif he wile for drihtne    domes hleotan.

ur byþ anmod    and oferhyrned,
fela-fraecne deor;    feohte mid hornum
maere morstapa:    þaet is modig wuht."

in the *Anglo Saxon Minor Poems* (IV volume of *The Anglo-Saxon Poetic Records* ed. G.P. Krapp and E.V.K. Dobbie, London-New York, 1931-1954), p. 28-30.

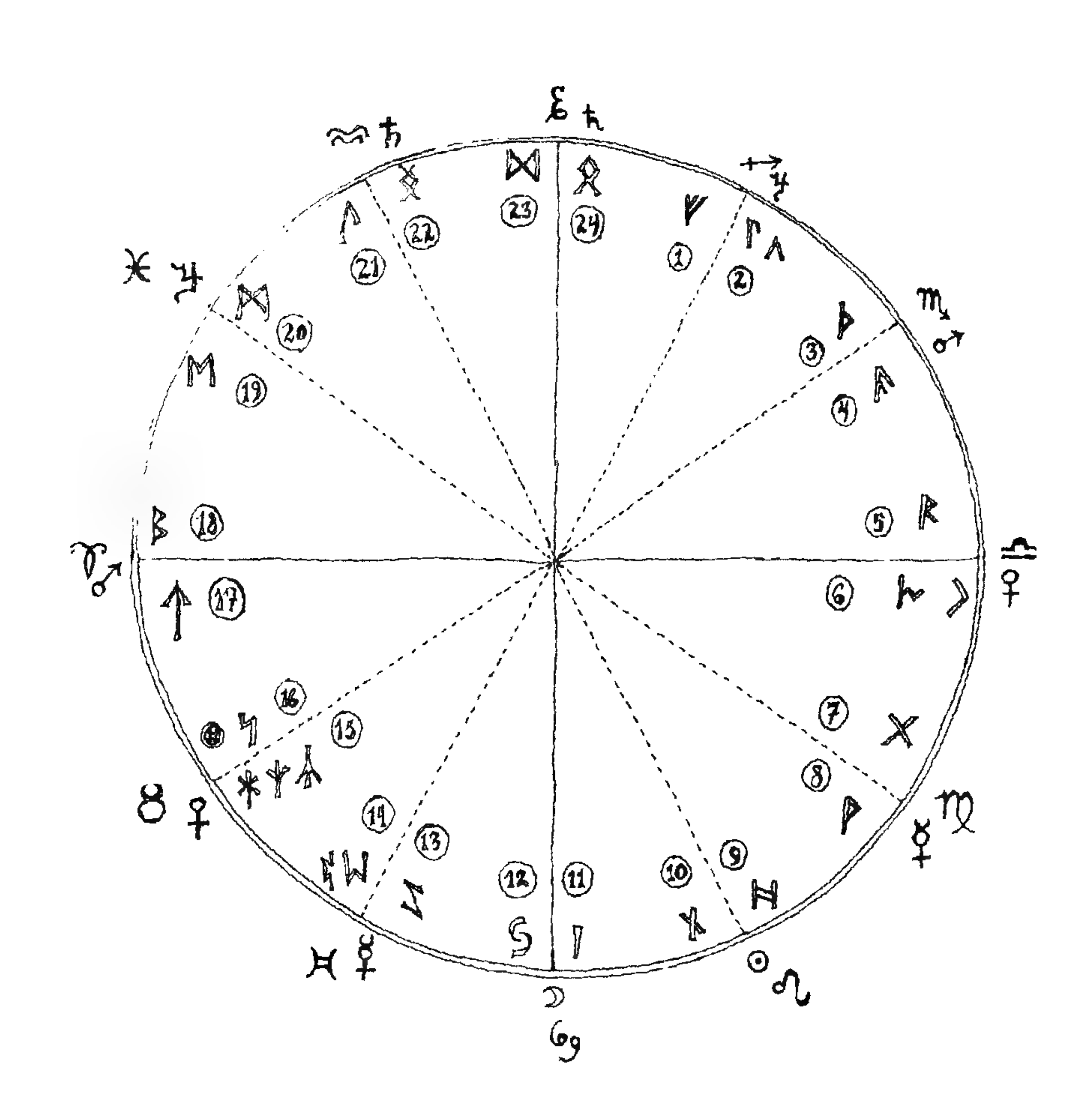
The game of destiny (*peorth* or *plega*) determines the distribution of wealth (*feoh*), and the cosmic tree (*eh*) is the source of animal vitality (*ur*).

Robert Eisler in his unsurpassed *Weltenmantel*(28) explored the implications of metaphysical numerology in the Greek world; the runic system is based on identical principles.

The computations of a qualitative, runic arithmetic would seem to confirm the rationality of the system. Thus 2 x 7 = 14: the animal vitality of *ur* multiplied by the loving openness to others (*givu*) is the portion of life meted out to each being, its destiny; 3 *thorn* x 5 *rad* = 15 *eohlx:* the sting of death multiplied into the celestial music of the sun's chariot, is the Valkyrie; 2 *ur* x 4 *as* = 8 *wyn*: animal vitality multiplied by divine inspiration results in a holy people; when that same vitality is multiplied by the power that impels the sun along its course, the result is fire (10, need-fire) and when multiplied by the sun's rays (6,*ken*) it results in the grains of wheat hard-baked by the sun and ready for the harvest.

*Elémire Zolla*

## The Runic Zodiac



sacrifice [ᚸ] and purification [ᛚ] in the dark waters, he suffers the shamanistic ordeal of dismemberment [ᛗ] and of utter bewilderment [ᛖ], he struggles [ᛏ] through pain [ᛒ], is killed [ᚼ] and resurrected [ᛋ], ascends [W] the cosmic tree [ᛇ], reaches its top [ᛄ] where he undergoes a metamorphosis [ᛠ], identifying himself with the essence and power of sacrifice [ᚾ] and thereby attaining his cosmic fullness [ᚺ], in perfect balance [ᚷ] and love [ᚹ], becoming a sheer luminous [ᚲ] rhythm [ᚱ], a word [ᚩ] of power [ᚦ], blending all opposites in himself [ᚨ . ᚦ], having reverted to his immortal antler-like self-renewing essence, [ᚴ], reverting to the very seed [ᚢ] of all Being.

*

*          *

The runes thus placed on the zodiac form a coherent pattern, they symbolize the cosmos visible and invisible, the daily life and the initiation of man. The icicle of Cancer is an icicle of Capricorn that has turned into a stalk of wheat, and the icy splendour of Capricorn's *Daeg* turned into the white expanse of corn, and the fruitfulness of midsummer (of *jer*) is the full manifestation of *ethel.*

The waters of death (*lagu*) stand facing need (*ned*) and the fore-father Ing faces the primal egg or the Frozen God, Hagal.

The Twins (*eh*) of fertility find their proper expression in hospitality *(givu)*, and the god who engenders the forefather *(man)*, presides over our stock and kin *(wyn)*.

The god of war, Tyr, faces the triumphant charioteer, the sun *(rad)*, as the goddess of fertility *(beorc)* faces the sun's light and its blessings (*ken*, the torch).

The Valkyrie (*eohlx*), the chooser of the slain, answers *thorn,* the sting of death, and sun and lightning (*sigel*) become the heavenly gods (*as*).

the holly bough or wesley-bob is ceremonially carried about.

*

* *

The festivals preserve nearly all the elements of a primordial celebration of the gates of the year, *Ethel* and *Daeg.* If one turns *ethel* round: [X], it forms the immemorial emblem of the Mother of Life or of Time which we find constantly associated with the sign of the cosmic axis or of the world's hinge [ᛉ], this sometimes being also drawn as an eight [8] or as two serpents either facing one another [ʃʅ] or intertwined [§] in a caduceus.(27) In a metaphysical sense the two symbols stand respectively for the pre- or supra-formal level of being, which can figuratively be called the Cosmic Mother, and for the manifestation of being in form, which can be called Her Son. "Son of the Virgin Mother" is a metaphor of the luminous energy, of the spark that kindles all forms into existence, of the Sun that brings forth the shapes of the visible world. In the Hindu tradition this manifestation of Divine Power is called Agni (from the Indo-European root *ag* derive in Latin both *actio,* action, and *agonus,* sacrifice: active manifestation is a sacrifice of Being, that descends to form and limitation). Agni is worshipped in the Sun that gives life to the earth, in lightning that announces the life-giving rains and also in the hearth, according to the Rig-Veda. The spark, the informing energy of life is drawn from heaven, from the invisible, into a sacred land (onto "this holyest erthe") and into a consecrated home, precisely into what is called in Old High German *heim-uote:* home-ethel. When the yule-tide log is set ablaze the descent of the Son takes place. Precisely at this time the weavers' guild in the Middle Ages carried a ship through the streets – the ship was known as Isis' boat, *navigium Isidis* in the Graeco-Roman world, but we even find it in Babylon – and it is for the weavers to take care of it, because it symbolizes God's shuttle, and shuttles are shaped like boats – now is the time for the Shuttle to shoot the weft-thread of life [ᛉ] through the warp-threads, through the doors of death [ᛞ] of Janus-January. From now on Manifestation runs its circular course, the Son of the Mother faces

secretly stirred to new life: if a mother usually takes nine months, nine mothers shall only need one month to bear the child Ing. Another explanation could be that at the winter solstice the oracle of the sea was consulted, and nine waves were counted; the interpretation of the ninth one brought the tidings. In ancient Russia one counted by sets of nine and in Russian folk-tales "ninetieth" means arcane, far-away. Etymologically *nine* and *new* stem from the same root.

The eleventh [ᛞ] and twelfth [ᛟ] runes are a celebration of the new or renewed Days and of the riches that lie hidden in the earth that conceals both the past and the future.

> "[ᛞ] *daeg*, sent by the Divine Helper, dear to men,
> glorious light of the Divine Measurer,
> joy and hope to rich and poor alike.
>
> [ᛟ] *ethel* is loved by all
> who may, at home with the reapers,
> of just and good things partake".(26)

At Stonehaven, in Kincardineshire on December 31 boys rush through the streets twirling burning balls of rags over their heads: perhaps the "glorious light" of *Daeg. Ethel* is the plot of earth one owns and fences in (next in the circle of the year comes *feoh*, one's movables). Originally fencing in a strip of land meant tracing round it a circle of protection and thereby calling down on it a blessing. At Carhampton in Somerset the ceremony of youling is still observed on the twelfth night, when the highest apple-tree is surrounded by the merry-makers who throw cider on it and put the evil spirits to flight. But the ceremony enacted at Burghead on Moray Firth is even more strikingly an enactment of the month's runes. At Christmas Eve or New Year's a barrel of tar is prepared, using a stone instead of a hammer (a common precept in all rituals designed to bring back "once-upon-a-time", the primordial world). The barrel is lit and carried in procession along the boundary of the town, and then up a hill from which it is finally rolled down. In other parts of the country, processions are held and

This was the month of returning dead in the Graeco-Roman world, and it therefore called for purifications. *Februm* in Latin is anything that purifies the soul, hence *febris:* fever. At Candlemas the Purification of the Virgin is celebrated, and Honorius of Autun commented on the feast saying that candles are lit "in order to provide a lightened passage through dark places".(24)

The runes fit into this picture, because *lagu,* the sea, was the burial ground, the Anglo-Saxon house of the dead, from which the evil spirits like Grendel and his Dam emerged. Ing was the son of Mannus, the God that created him and mankind. The verses of the Runic Poem refer to a ritual described by Tacitus and to the underlying myth. In Sweden the Mother Earth's image was first carried on a wagon drawn by cows and then ferried by boat across the Danish sea. Probably the high priest that accompanied her impersonated Ing, her divine husband. The statue of the goddess was also ritually washed in a sacred pond, and the legend relates that the slaves who had assisted in this part of the ritual were afterwards put to death.(25) *Ing* is the mating of heaven and earth at the time of the year when their son, the Sun, has disappeared under water with his steed [ᛗ] according to the cosmic law, whose emblem was probably the hook-shaped [ᛚ], the pastoral staff; *lag-u* also meant *law (lag* in Swedish*).*

*

*    *

Under Capricorn, at the winter solstice, the door of heaven, *Janua Coeli* (the month of *January*) stood open. The earth is frozen, but at mid-December the fluids in the plants slowly begin to flow upwards once more, and after St. Lucy's day the sun begins to lengthen the days. Beda informs us that the Anglo-Saxons called Christmas the night of the nine mothers. What did they mean?

One explanation is that it might have been a joke, for this is the time for merry riddles that quicken the mind just as nature is being

by the pranks of the wild man and of his wife Berhta or Perchta (the Bright One) – they correspond to the English shrove-tide fool or Tommy with his "dirty Bet" or Bessy, who is a man in disguise. In the skies shines the bright constellation of Orion, the clumsy giant who tries to rape Diana.

The Twin gods preside over the functions of the third social class, the tillers and cattle-rearers, who are in close contact with the mystery of fecundity.

[ᛗ] *mon* or Mannus is the god that generates mankind, the father of Ing (probably another name for Freyr). Mannus being the god of creation, perhaps the shrovetide football games, the "bottle kicking" and "pie-scrambling" and the "hurling of the silver ball" that take place at this time of the year, have some connection with his dismemberment, with the breaking of the cosmic egg. Easter eggs are about to be given. This was in fact the beginning of the year among many peoples.

*

*    *

To Aquarius the Water-Bearer belong .21 [ᛚ] *lagu* the sea and .22 [ᛝ] *ing* the forefather.

> "[ᛚ] *lagu* seems wearisome to men
> when they have to venture over it
> aboard an unsafe boat,
> and the waves frighten them,
> and they cannot draw its reins."
>
> [ᛝ] *ing* revealed himself to men among the East Danes
> at the beginning, then he crossed the waves
> Eastward; his wagon followed him.
> Thus the hero is called by the Heardingas."(23)

of spring with the arrows that kill the antlered animals (*arietes*) that come down from the mountain to browse on the new green, and with the renewed rays of the resurgent sun, is plain. In Persian the word *tir* can mean an arrow, a girder, a pole, or a beam and also the planet Mercury and the fourth month of the year (this no longer corresponds to Aries but the Persian calendar lost touch with its astronomical basis after the Arab conquest).

To Pisces, the Anglo-Saxon *solmonath,* belong .19 [ᛖ] *eh* the horse and [ᛗ] *mon,* man.

"[ᛖ] *eh* for lords, the stock of heroes,
the steed proud of its hoofs;
the heroes are happy talking together,
perpetual joy to the bewildered".

[ᛗ] *mon* is glad, dear to men,
yet there will be separation,
because God, in judgement,
gives over to the earth the miserable flesh."(21)

The horse was used for divination, and the custom is kept alive even today in the English countryside by the Brotherhood of the Horseman's Word.(22) The last line, about joy being dispensed to the uncertain, might mean that the steed is consulted as an oracle and can give guidance. Perhaps the "heroes" and "lords" mentioned in the poem are the divine Twins and Horsemen of the North, Baldr and Freyr, the equivalents of the Greek *dioskouroi,* "The Rescuers". They are the "bright", "shining" Lords of luck and fertility; but Baldr is slain by Loki the trickster, and Freyr is also a phallic god worshipped with unmanly rites. At this time of the year, when the winter sun seems to be dying away and is incapable of fecundating the moon, his son, the morning-star, the bright one, has to take his place and die for it. It is a period of masquerades and of sinister clowning. The Romans celebrated at this time of the year the *spurcalia,* the filthy days. The Germanic festivals are dominated

till the ship brings them back home."(19)

The sign of the sun [⊗] decorated the mast-head of Northern ships. This is the month when the Pleiades arise, portending disaster to sea-farers, who would now put all their hope in the crown of the mast-head.

The rune *eohlx* [ᛉ] reversed may represent lightning, which is also a symbol of ecstasy, of the sudden visitation of a god. The third form of the rune, [ᛡ] is that of the Hindu emblem of lightning, the *vajra* [ᛯ]. Astronomically it may indicate the equinoxes and the NW-SE, NE-SW directions.

*

* *

To Aries, the month of the spring equinox, belong.17 *tyr* [ᛏ] the god of war, the spear and the green shoot, and [ᛒ] *beorc* the birch-tree, sacred to the goddess of spring or her sacred, twin-topped mountain (berg). The connection seems to imply a sacrifice to the goddess – the birch is felled, a young girl is caned and thrown in the water at the seasonal festivals.

"[ᛏ] *tyr* is an omen, it strengthens the trust
among the nobles, it is always journeying
above the clouds of nights, it never deceives.

[ᛒ] *beorc* bears no fruit, its limbs
blossom not; well adorned,
branching out beautifully at the top,
all leafy, it touches the sky."(20)

The two runes of Aries seem to come alive at the Easter procession of Pentesford Hill in Shropshire, when the participants go "in search of the golden arrow" in the forest. The association of the young shoots

pavements and wells are decorated with wreaths, are a remnant of the ancient cult of the sacred tree, of the nearby sacred well, and of the divinatory rituals that were performed on holy spots.

*

*   *

To Taurus belong .15 [ᛡ] or [ᛉ] or [ᛦ] *eohlx* and .16 [⊗] or [ᛋ] *sigel* the sun.

> "[ᛡ] *eohlx*, its abode are the swamps,
> it grows in water, the herb of the wild swan,
> it grievously wounds, it darkens
> the blood of the warrior it grasps".(17)

According to K. Schneider *eohlx* is a water-plant with sharp-edged blades that swans feed on. He considers the [ᛦ] form of the rune a representation of the flying swan. It is of some interest that the wild goose should have recently become an emblem of the peyote cult ("wings outspread, feet drooping, the long straight neck stretched upward – a wild goose shooting upward ecstatically", Frank Waters describes it in *The Man Who Killed the Deer*).(18) Symbologically the swan and the dove bear the same meanings – both stand for inspiration and supernatural assistance (in Lithuanian *gulbe* is either the swan or the dove).

The Valkyries are swan-goddesses that seek the dead or dying warriors on the battlefield (the last two lines of the passage of the Runic Poem may be an allusion of the Valkyrie setting hands on the warrior whose black blood gushes out of a mortal wound). Valkyrie means "she who chooses the slain", in order to lead them to Woden, the god of ecstasy. Valkyries can also dispense the knowledge of runes.

> "[ᛋ] *sigel* gives hope to the skippers
> travelling over the bath of the fish

*Yin Yang* – it suggests a womb containing twins of one seed and the rotating movement of the hinge of the year and of life.

*

*  *

To Gemini belong .13 [ᛇ] *eoh* "ash-tree" or "defence" and .14 [ᛈ] or [W] *peorth* or *plega,* "game."

The ash was worshipped as the symbol of the cosmic tree or axis or of the spindle of fate which connects heaven and earth. At its roots there is a well which is the abode of the three Norse goddesses of destiny, the Norns, which correspond in the Hindu system to the water-nymphs or *Apsaras* that also preside over destiny. The first Norn, *Verdhandi* (from the same root as the Latin *vertere*), casts the dice causing them to turn in the air. The second Norn, *Urdhr* (from the same root as the German *werden,* "to become", and of the Old English *wyrd,* "destiny"), decides how each die shall fall. Third comes *Skyld* (English *should*), who measures the debt and the gain.

The rune *peorth* or *plega* [ᛈ] has, according to K. Schneider, the shape of a dice box. Its variant [W] has the form of the constellation of Cassiopea, the goddess of birth.

> "[ᛇ] *eoh* is on the outside a rugged tree
> hard, solidly set, the warden of fire,
> held by its roots, it shoots up from its stump.
>
> [ᛈ] *plega* is game and joking of the powerful
> sitting together in the mead-hall".[16]

On the 20th of May the Grovely Forest Rights Procession takes place at Wishford Magna: trees are felled and the men march in procession holding branches, the women follow carrying pieces of wood on their heads. The rushbearing festivals, when rushes are strewn over the

one another in order to kindle the new fire of the summer solstice The meanings implied in this ritual range from procreation to meditation, of which the *Svetashvara Upanishad* speaks (1, 13) as of a friction of one's body against the *mantra AUM,* which reveals "the Hidden Shining One."

*

* *

To Cancer, the Old English *Crabba,* belong the 11th rune, [ᛁ] *Is* "ice", and the 12th, [ᛄ] *jer,* the year's crop. The form of the latter coincides with the zodiacal symbol.

[ᛁ] *Is* has the form of an icicle and represents primordial matter, the ice of which the Frozen One is made or from which he rises. It is also the symbol of the division of the year in two parts at the summer solstice, of the cosmic axis or hinge (Latin *cardo,* which is the North-South road in the sacred lay-out of cities and the line that connects the polar stars to the Southern Cross in the primordial cosmogonies revealed in Giorgio De Santillana's and Herta von Dechend's *Hamlet's Mill*).

> "[ᛁ] *is* frozen and slippery
> it shines like crystal and gems,
> spreads out like a lovely surface of ice
>
> "[ᛄ] *jer* is man's hope when God
> causes the earth to blossom brightly,
> the holy sovereign of the sky,
> for rich and poor alike".[14]

In the Graeco-Roman system this was the gate of incarnation for the souls that drank of the fatal wine and fell, intoxicated and oblivious, into their human bodies.[15] It is therefore the time of beginnings, of creation. The form of *jer* reminds one of the Chinese sign for

[ᚹ] *wyn* enjoys who little knows of mourning
anxiety and pain; he owns
fine crops and supplies in town".(12)

To Leo belong .9 [ᚻ] *haegel* "hail" and .10 [ᚾ] *ned* "need". The sun is scorching, the crops are ripe, the Dog-star shines in the night – but why would hail be the emblem of the month?

"[ᚻ] *hagal* the whitest corn, air tosses it about,
the wind makes it go round and round,
turning it into water.

[ᚾ] *ned* weighs upon the breast, it helps and saves,
it presses onward the sons of men
when they heed it beforehand."(13)

Hail is water, hence fertility condensed; it is the seed of water. It is therefore a fit symbol of the harvest which it threatens. Need is the opposite of bounty, but it is a stimulant to man's resourcefulness, and therefore the basis of wealth. George Chapman said something of the kind in the prologue to *Bussy d'Ambois:*

"Who is not poor, is monstrous; only Need
Gives form and worth to every human seed."

But the two words bear other meanings besides. *Hagal* in High German dialects is the name of the bisexual god who was sacrificed in order to give birth to the world. In Bavarian *Hagelain* is the best man who starts the wedding dances. Hagal was the primordial shining Ice Man, the Frozen One who melted into the Waters from which the world was formed or by which it was fertilized. In Sanscrit *Puruṣa* means also the Frozen One (*pṛṣva*), who was sacrificed and from whose slain (melted?) body the visible world was born. *Haegel* can symbolise and personify the primordial egg.

*Ned* is also the need-fire, the ritual rubbing of two sticks against

dance, an ambling gait. These realities suggest the feeling that should be associated with the rune *rad*. But *rad* may also turn fierce, the ambling horse can gather speed, the going can become rough, the rhythm maddening:

> " [ᚱ] *rad* to the warriors in the hall is sweet –
> fierce to him who sits on top
> while the sturdy steed gallops down the road."(10)

[ᚳ] *Ken* is a torch, and its flame can mark a gentle, eloquent rhythm, but the idea of burning is also associated with wounds and sores – the sun's arrows can start pestilences, as Homer relates in the first scene of the *Iliad*, and the rat belongs to Apollo. The association of heat, pain and of the pyre of the dead is stressed in the Old Icelandic Runic Poem:

> "*kaun* is children's woe
> misfortune's path
> the house of dead flesh"(11)

*Rad* and *ken* are sound and light, rhythm and fire; either harmony and clarity or harassment and burning.

*

*   *

From August 25 to September 22 Virgo rules, and to her belong the 7th and the 8th rune, *givu* "gift" and *wyn* "joy", "winsome".

K. Schneider interprets the two signs as the relation between hospitality (*givu*) and the household or clan (*wyn*). It is the month of crops and of Mercury in the Graeco-Roman system.

> "[ᚷ] *givu*, ornament and praise of man,
> honour and help; in all calamaties
> a comfort, the matchless mainstay.

The next pair of runes is .3 [ᚦ] *thorn,* thorn and "devil" (in Protogermanic *thurisaz)* and .4 [ᚨ] *ass* or *oss,* "god" or "mouth" (perhaps: the mouth that utters the word of power). They should correspond to Scorpio. The shape of the rune *thorn* resembles that of a scorpion's sting.

> "[ᚦ] *thorn* is sharp. Woe to the warrior
> who takes hold of it. Beyond measure
> it is cruel to him who lies near it.
>
> [ᚨ] *os* the fountain-head of the word,
> it rules understanding, consoles the wise,
> happiness and hope of lords"(8)

*

*     *

Libra was the time for open courts of justice and for the payment of debts after the harvest had been gathered and stored. The runes are .5 [ᚱ] *rad* "wheel" and "wagon" and .6 [ᚴ] *ken* "torch." Wheel and wagon are the emblems of the sun's motion and of the sweet sound that it makes in the music of the spheres. According to K. Schneider the word *sun* derives from the same root as "sound" and *sol* from a compound word meaning sweet-wheel. The sun's rays and its heat are symbolised by the sixth rune.

Since the sun travels round the sky, there may be a connection with the "clipping of the church" that children celebrate on September 22 at Painswick in Gloucestershire, walking round the church and singing the "clipping hymn."(9) The ideas of balance, of justice, of debts paid and wrongs redressed, of regular starry motions and of harmonious music are interrelated. In Old English *lac* means game, sacrifice, offering, medicine, and the offertory of the Mass was translated *lacsang.* The word is preserved in the English "wedlock". As a verb *lacan* denotes the wheeling motion of the stars, the easy movement of a ship over the waves, the even flight of a bird, the quiet burning of a flame, a solemn

[ᚢ] *ur,* courageous and horned,
fierce beast, it fights with its horns,
gloriously crosses the moors.
Oh, wild creature!"(6)

Now the most important surrender of riches takes place in the offerings to the gods and one month was especially devoted to sacrifices among the Anglo-Saxons, the *blotmonath,* that fell under the sign of the half-animal half-human hunter, Sagittarius. It also happens to be the hunting season. Stags lose their horns at this time of the year. They will grow again in spring-time. Therefore the Celts buried their dead with horns as an emblem of resurrection. Warriors all over the world wear horns to intimate their bond with death. The rune signifies death and life, metaphysically the conjunction of non-manifest reality and life.

One may even see in the upturned rune [ᚢ] *ur* the shape of the trap for elks described by Julius Caesar. Hunting the elk was the main proof of manhood for youths in all Germanic tribes.

At Abbots Bromley in Staffordshire an ancient dance takes place now in September. It is performed by six dancers wearing horns of reindeer, which are kept in the church for this occasion, and by other dancers disguised one as a horse, one as a jester (in the Middle Ages Sagittarius is also known as *joculator,* the jester), one as a woman and one as a hunter who goes through the motions of shooting arrows at the reindeer.(7)

*Ur* is animal vitality and fecundity in general, semen and rain; in Old Icelandic *ur* means "drizzle", in Sanskrit *vrsa* is the bull.

The ideas symbolised by the first two runes as well as their zodiacal correspondence seem then to be identified. The other runes follow in the ordinary order of the alphabet of *futhark* but run counter-clock-wise along the circle of the zodiac.

the Germanic tribes bordering the Roman Empire.(4) Thus he attributes (rather high-handedly, since it is the second letter of the Anglo-Saxon runic alphabet or *futhark)* number 1 to the rune *ūr* "the elk" [ᚢ] or [ᚢ] and considers it therefore equivalent to the symbol of the bull, the first creature of Ahura Mazdā's world. The second rune (actually it is the third) was to him the symbol of division and of strife while the third one [ᚨ] (actually the fourth) he thought should symbolise the triumph of goodness, and the fourth one [ᚱ] (actually the fifth), whose name is "wagon", should correspond to the "chariot of the four elements."

These coincidences, when they happen to be true, may be due to the general affinity of all religious systems. It is quite probable on the other hand, that the Germnaic initiates of the mithraic mysteries actually did work out something resembling Agrell's reconstruction.

The most thorough work on the runes is K. Schneider's *Die germanische Runennamen.*(5) It detects many of the possible meanings, and yet it leaves the general system still unexplained.

The so-called Anglo-Saxon series numbers 24 runes. Five more are listed in the Old English Runic Poem, but K. Schneider produces sufficient evidence to prove that they are modifications of one of other of the preceding 24, which are actually 12 pairs of opposites (positive-negative, male-female, active-passive).

The first couple is formed by 1. *feoh* [ᚠ] and 2. *ur* [ᚢ].

*Feoh* means cattle, or money, and *ur* is the elk. *Feoh* represents the tamed animal and *ur* the savage beast, with all the symbolical meanings that go with the two opposites.

The Old English Runic Poem says:

"[ᚠ] *feoh* gives comfort to all
but he shall liberally part with it
who wishes to obtain glory from God.

of all existing things. Woden, the god of inspiration and magic, offered himself up to himself, in order to obtain them. Nine full days he dangled starving and thirsting from the Cosmic Tree, from the world's axis, says the Norse *Havamal:*

"I know that I hanged — from the wind-swept tree
nine full nights
wounded by the spear — sacrificed to Woden
myself to myself,
on that tree — -nobody knows
from what roots it grows.
Nobody gave me bread — nor offered me a drinking-horn –
I looked down,
caught hold of the runes, — howling I caught hold of them,
and fell from — up there".[2]

The shamanistic ordeals, the North American sun-dance come to one's mind, besides the Cross, which is also the Cosmic Tree, on which the Saviour's agony lasts three hours. Runic lore, the vision of the Archetypes, is acquired only by facing death and identifying with the sacrificial essence of creation. Before mastering the runes, one has to learn and assimilate through patient and painful imitation the fundamental sounds or rhythms of life: the Norse verb translated as "howling" in the passage from the *Havamal,* is *oepa;* the wind is called *oepir* "the Howling One" and the cosmic tree is "wind-swept": it forms a structure of whirling currents, of archtypal vibrations.

In 1928[3], Marstrander proved that each rune corresponds to a god and to the realities presided over by that god. Runes are in fact the Germanic equivalents of the Celtic ogams, but the identification of the divine forces corresponding to each one of them has remained rather vague. S. Agrell arrived at the conclusion that runes formed a magical alphabet of the same kind as the Greek alphabet of the Gnostics or as the Hebrew or the Arabic alphabets in the Qabbalah or Esoteric Islam. He even sought to identify a kind of short-hand record in runic notation of the mithraic initiation rites that had been introduced among

## THE RUNES AND THE ZODIAC

The Runic alphabet was in use among the Germanic tribes by the first century B.C. According to Mommsen it was derived from the North-Etruscan alphabet that had been adopted by the inhabitants of the alpine region extending from Lugano to Meran. Whatever their origin, runes were more than mere letters. The word *rune* in Old English means sign, mystery, the act of muttering under one's breath for purposes of magic. The verb *reonian* means "to whisper". In Old Irish and Gothic *runa* means secret, in Old Saxon "muttering" and "counsel". The verb *ryna* in Old Icelandic means "to consult", "to investigate".

When the idea of the Holy Host had to be translated in Anglo-Saxon terms, Aelfric, in his famous homily on the Eucharist, called it a rune "because one thing is shown and another meant. What we see has a bodily form but what we mean thereby has spiritual power. God's rune is a pact *(wedd)* and a form *(hiw)*, Christ's body is truth. We are arcanely faithful to the pact in order to reach that truth, and thereby the pact is fulfilled".(1)

Runes were the source of magic power and of metaphysical knowledge since they represented the archetypes, the primary essences

The sky above, on the contrary, is an immense expanse of deep blue. Is this azure the real color of the sky? Or does it look so beautifully blue because it is at such a distance from us?

(However it may be,) to the eyes of the Bird, looking down now from its height, our world is perceived as something equally beautiful.

Our physical world looks to the Bird infinitely blue, so clean and beautiful, because the world in his eyes has already been completely transfigured, transubstantiated. The fundamental difference between the shamanic ego of the "Elegies of Ch'u" and the Taoist ego is that for the latter there is no real "return" from the mythopoeic journey to the empirical world. More strictly speaking, the Taoist also does return from the journey to the world, but the world to which he comes back is just the same spiritual world which he has been experiencing during the journey. It is in this sense that I say: For the Taoist there is no "return" from the journey. His metaphysical vision has completely transformed the physical world. And such a transubstantiated world *is* his "ordinary" world. The Taoist ego hovers forever free in its own world, untouched by the sufferings and miseries of human existence. Unlike the Ch'u shaman whose soul returns from its celestial journey to the tragedy of existence in the physical and practical order of things, the Taoist sees no disparity between his empirical ego and the shamanic ego. For him, existence in the physical and practical world is itself pure play, a perpetual "free wandering" as Chuang Tzŭ calls it, in a world of metatemporal Time and metaspatial Space.

*Toshihiko Izutsu*

describes this metaphysical "ascension" of his soul under the form of a celestial journey. Leaving behind the empirical world, the Taoist ego also goes on a spiritual journey into vast distances. At the beginning of the "Book of Chuang Tzŭ" we encounter a typical mythopoeic description of a celestial journey of this kind. The images that appear in this description are all of a cosmic grandeur.

> In the dark mysterious Ocean of the northern limit of the world there lives a Fish whose name is K'un. Its size is so huge that nobody knows how many thousand miles it is.
>
> This Fish transmutes itself into a Bird whose name is P'êng. The back of P'êng is so large that nobody knows how many thousand miles it is.
>
> Now the Bird suddenly pulls itself together and flies off. Lo, its wings are like huge clouds hanging in the sky. Taking advantage of the raging storms of wind that cause the turbulence of the Ocean, the Bird starts on a journey toward the dark mysterious Ocean of the South. The southern Ocean is the Lake of Heaven.

From the vertiginous height to which he soars up the Bird looks down upon our earth. The "worldly" world of ours is still there with all material interests and sordid desires bubbling and foaming in an Inferno of human relations. But strangely, this "dirty" world looks to the eyes of the giant Bird as something indescribably serene and beautiful – a symbolic indication that for the Taoist ego the "dirty" world is no longer "dirty".

Chuang Tzŭ continues:

> (Look at the world we live in.) There the ground vapor is stirring. Dust and dirt are flying about. The living beings are blowing fetid breaths upon each other.

Ch'u Shamanism, the images are simply sensuous images. They constitute among themselves a self-contained world of sensuous forms. It is a sensuous world of the empirical ego. But the images do not point to anything lying ontologically beyond them. They have no doubt deep psychological significance as original configurations of the subconscious activity of the mind. But they have no ontological significance.

In Taoism the situation is different. For here the mythopoeic images are all made to function as bearers of clearly ontological meanings. An ecstatic philosopher like Chuang Tzŭ does not allow himself to get lost in the profusion of images that emerge out of his mythopoeic consciousness. He is a perfect master of them. For he knows well the real source from which they originate. His spiritual "ascension" is toward the primordial Origin of Being itself which Lao Tzŭ metaphysically calls the state of "non-Being", the ontological state of an absolute undifferentiation before it is articulated into myriads of things. It is this "ascension" to the primordial Origin of Being that is clearly referred to in the last words of the Ch'u poem "Travelling Afar" which I have quoted above.

In the middle of this ascensional course the Taoist ego experiences an unusual ontological state in which all physical things of the empirical world, still remaining perceptible as "things", lose their material gravity and fixity, and begin to float as it were in the air, intermingle and interpenetrate each other, tending toward a complete fusion in the primordial state of absolute Undifferentiation. The things in such a state of ontological ambiguity prior to reaching the final state of absolute Unity express themselves in the dimension of sensuous experience in the form of strange imagery.[18]

Faithful to the universal tradition of Shamanism, the Taoist

(18) See my *The Archetypal Image of Chaos in Chuang Tzŭ – The Problem of the Mythopoeic level of Discourse* in the "Yearbook of Comparative Criticism" ed. by Joseph Strelka, Pennsylvania, 1971, pp. 269-287.

culture of the Yin dynasty. It is a very special form assumed by the spiritual heritage of the Yin Shamanism as it developed in the southern State of Sung[16] bordering the State of Ch'u. But in the State of Sung, due mainly to the extraordinary activity of Chuang Tzŭ, the shamanic spirit of the Yin dynasty took in its historical development a markedly different course from what we observe in the State of Ch'u. The result was the formation of what we now know under the name of ancient Taoism.

Without going into unnecessary details, I would simply state what seems to me to be of highest importance for my purpose; namely, that there is absolutely no tragic aspect observable in the ego-consciousness of a Lao Tzŭ or Chuang Tzŭ. The shamanic ego – if we could still call it "shamanic" – of Taoism is not a tragic existence. And this absence of tragic sense in Taoism comes, in my view, from the fact that there is no existential tension between the ordinary, empirical ego and the shamanic ego. There is no such bifurcation of the ego here.

Of course, in Taoism too, the starting-point is the empirical ego. By means of a kind of yogic exercise called the "purification of the mind" and "sitting in oblivion",[17] the consciousness of the empirical ego is wiped away, and there gradually opens up an entirely new world of visionary images.

As far as the interminable emergence of images is concerned Taoism is not essentially different from the shamanism of the "Elegies of Ch'u". But the former differs from the latter in an important respect. In the

(16) We would do well to remember that the State of Sung was a country in which the descendants of the Yin people had been given special permission by the conquerors of the Yin State, i.e. the rulers of the Chou Dunasty, to continue to live with all their age-old traditions of the cult of spirits and shamanic practices.

(17) For details about this technique, see my *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* II, Tokyo, 1967, pp. 57-58, and my Eranos Lecture, *The Absolute and the Perfect Man in Taoism,* Eranos-Jahrbuch XXXVI, Zürich, 1968, pp. 411-420.

ego, also in the first person. The soul, however, does not here encounter any difficulty as it does in the *Li Sao.* Everything goes smoothly. And the ending verses of the poem depict the shamanic ego attaining to the highest stage of spiritual perfection.

Downward, in the bottomless depths,
the earth is out of sight.
Upward, in the vast expanse of the Void,
the heaven is out of sight.
The eye is dazed; nothing is heard.
Transcending even the state of non-action,
attaining to absolute serenity,
I am now identified with the
Primordial Origin of all things.

It must be noted, however, that the spiritual state here depicted is too far removed from the typical shamanic spirituality; it is rather Taoist spirituality. As is clear from the use of the typically Taoist Phrase "the state of non-action or non-doing", we are already in the world of Taoism. And the ego, the subject of the ecstatic journey described in this poem is not so much a genuine shamanic ego as a Taoist ego, the so-called "True Man" of the Taoist tradition originating from Lao Tzŭ and Chuang Tzŭ.

I cannot in the present paper give a detailed account of the formation and structure of the ego-consciousness in ancient Taoism. I shall restrict myself to making just a few remarks concerning some of the characteristic features of the Taoist ego insofar as they elucidate, by contrast, the nature of the shamanic ego-consciousness as we observe it in the works of Ch'ŭ Yŭan.

As I suggested at the outset, the ancient Taoism of Lao Tzŭ and Chuang Tzŭ historically speaking belongs to the tradition of the shamanic

I waited for the wind to rise.
With a gust of wind I soared up to the sky.

......................

I watered my Dragon-horses at the
bathing Pool of the Sun.
I tied my reins to the Cosmic Tree of the East.
I broke a twig of the Sacred Tree
with which to strike back the Sun.
For I wanted to roam about for a while to my
heart's content.

The journey goes on like this. However, even in the midst of the profusion of mythical images the shamanic ego of the *Li Sao* does not find itself happy and contented. Apart from the numberless difficulties encountered on the way, the ego-consciousness of the first dimension from time to time unexpectedly intrudes itself into the third dimension and troubles the shamanic ego. Throughout the poem there runs a dark, tragic tone of frustration. And the celestial journey ends in a fiasco. The empirical ego finally gains the upper hand. The soul, instead of returning victorious from the journey, comes back to the body, dejected and depressed.

Thus the shaman-poet Ch'ü Yüan was after all a man doomed to frustration and unhappiness. Even in the dimension of shamanic experience he was unhappy. Much deeper was his sense of misery in the non-shamanic, so-called "secular" domain of worldly affairs. He is said to have committed suicide by jumping into a river, holding a heavy stone in his arms.

It is interesting to note in this connection that the above-mentioned "Travelling Afar", another long shamanic epic in the "Elegies of Ch'u", composed most probably by an anonymous shaman-poet of the Han dynasty, gives a description of a similar celestial journey of the shamanic

I plucked soft lotus petals to wipe my welling tears
That fell down in rivers and wet my coat front.[15]

The poet is bitterly conscious of his empirical ego – his non-shamanic ego – as the subject of unbearable sufferings. This extreme psychological tension brings about the above-mentioned transition of the ego-consciousness from the first dimension directly to the third. Suddenly he starts on a celestial journey. In describing the fantastic experiences he undergoes in this journey the poet still continues to speak in the first person. But, as we already know, the first person no longer represents his empirical ego. It is now the shamanic first person representing his *hun*-soul as the shamanic, mythopoeic ego.

The empirical world which the empirical ego experiences in the first dimension is an ordered world. The original chaos of sensory impressions is put into a conceptual mold which neatly partitions it and forges out of it a special order that we usually regard as the "ordinary world". The shamanic ego which is now actualized in the third dimension creates around itself a peculiar world of its own by arranging the original chaos of sensory impressions into a peculiar order. The shamanic order of things which is created in this way is a product of the purely mythopoeic function of the mind based on the magico-associative function of language. As such, it is of a completely different nature from the empirical order of things. Yet it is surely a self-contained visionary order except that it may be said to be closer to the original chaos of sensory impressions than the more neatly rationalized order of things in the empirical dimension of experience. In order to give at least some idea of the mythopoeic experiences of the shamanic ego in the dimension I shall reproduce here the first few verses of the *Li Sao* describing the beginning of the celestial journey.

Having yoked four Hornless Dragons
to my Phoenix-Carriage

(15) Translation by D. Hawkes, *ibid.*, p. 56.

with all the dangers and horrors that await the vagrant souls in the world of mythical images. But his soul, the shamanic ego, knows the main roads of the mythical geography so that it rarely goes astray.

For the shamanic ego thus realized in the third dimension, the most typical experience is that of celestial journey. The celestial journey is indeed a universal phenomenon in Shamanism. It is an ever-recurring motif in shamanic literature, found in various, but structurally similar, forms all over the world at all levels of cultural development.

In the "Elegies of Ch'u" the theme of the celestial journey appears twice in a highly elaborated poetic form. One is a poem called "Travelling Afar", a shamanic epic composed in the Han dynasty, and the other is *Li Sao,* a work by the shaman-poet Ch'ū Yūan himself. Particularly famous as a masterpiece in Chinese literature is the *Li Sao* (meaning probably "Encountering Sorrow" or "an encounter with my own troubled mind") a long shamanic epic comprising 375 verses in which the shaman-poet Ch'ū Yūan describes what his *hun*-soul – the true shamanic ego – experiences in the course of its "wandering in the far-off regions" of the image-world.(14)

The poem begins with a description of the miserable situation in which the poet is placed in real life, surrounded by mean people at the Court amidst the turmoil of political intrigue, personal envy, hatred and animosity. He alone is morally clean, righteous and upright. The world around him is wholly corrupted. The poet here speaks in the first person. The first person refers to his ego-consciousness in the first dimension as I have explained earlier.

In utter despair tears stream down his cheeks.

> Many a heavy sigh I heaved in my despair,
> Grieving that I was born in such an unlucky time.

(14) See the complete English translation by David Hawkes: "Encountering Sorrow", *Ibid.,* pp. 51-62.

men with nine heads each; a monster with a tortuous back and a sharp horn on his forehead, three-eyed and with the head of a tiger, his body like a bull, who, with a bloody thumb runs after men as a gale wind and finds in human flesh a sweet relish. There is a huge snake, nine-headed, who swiftly comes and goes and nourishes its heart by swallowing men. There are red ants as huge as elephants, and wasps as big as gourds.

Nature also is very different from the beautiful Nature which the soul is accustomed to see while it is united with the body in the ordinary world. In the eastern region of the image-world in which the soul now finds itself, ten suns, coming out of the horizon one after another, melt metals and dissolve stones. To the West there extends a vast desert of moving sands over a thousand miles, in the midst of which there are bottomless chasms roaring like thunder which would swallow up the soul, dashing it to pieces.

It is hard to convey in translation the strange fascination of the horror and dark beauty characterizing the original poem.(13) It is a work of pure shamanic inspiration, a verbal reproduction of the mythopoeic experiences of the soul, the *hun*, the shamanic ego.

For our immediate purpose, however, the poem is valuable in that it makes it clear to us in how perilous a state the soul finds itself once it has forsaken the body. But the peril is mainly for the souls of ordinary people. The situation is different with experienced shamans. Generally speaking, a shaman is one who knows how to control the soul. Of course he can handle with professional dexterity the souls of other men. But he is further the master of his own soul. He can even intentionally send his soul out into vast distances. His soul is well acquainted

(13) The poem is too long to be reproduced here *in toto.* Fortunately there is a complete English translation of it by David Hawkes: "The Summons of the Soul" in *Anthology of Chinese Literature* ed. by Cyril Birch, New York, 1965, pp. 73-78.

The soul (*hun*) goes alone and stays in a far-
off country.
Like flowing water it is gone; it will not
come back.

It is extremely important to remark that it is the soul, the *hun*, which has thus wandered out of the body that constitutes the shamanic ego in the third dimension. The real shamanic ego is not the shaman as a person. Rather, it is the soul that has disengaged itself from his body. The ego here is the self-consciousness of the vagrant soul as the subject of fantastic experiences in the extraterrestrial regions in which it roams. No less important to remark is the fact that whereas in the second dimension recourse is had to ritual purification of the body, the fumigation of the place, music, dances and songs in order that the shamanic ego be actualized, here in the third dimension a violent emotion or any unusually strong psychological tension is all that is needed in inducing a shamanic state. Otherwise expressed, the transition from the first dimension of the ego-consciousness to the second is effectuated through a complicated process of magico-ritual acts, while the transition from the first dimension to the third is essentially psychological. This is the case throughout the "Elegies of Ch'u".

The *hun*-soul, once out of the body, steps into a very perilous sphere. It has to go through places filled with all kinds of dangers and frightful beings. A poem called "The Summoning of the Soul"(12) in the "Elegies of Ch'u" gives a vivid description of the horrors which the roaming soul must encounter in its wandering. The picture presents a lurid and ghastly world of primordial visions – a landscape of the subconscious depths of the psyche. It is a world inhabited by people with tattooed faces and blackened teeth who offer the flesh of men to their gods and who prepare salty paste out of human bones; giants a thousand feet tall who search for souls to catch and devour them;

---

(12) *Chao Hun* by Sung Yü (ca. 290 – ca. 223 B.C.).

ego-consciousness.

The two souls which the ancient Chinese believed in are *hun* and *p'o*. The *hun* is the superior and spiritual soul, essentially connected with breath. It is of a Yang nature. The *p'o*, on the contrary, is the earthly and bodily soul of a Yin nature, essentially connected with the blood, and charged with the supervision of all the bodily and physical functions of the organic life. At death, the *hun* is believed to ascend to the sky whereas the *p'o* is believed to go down into the earth.[10] Of these two souls it is the *hun* that plays the essential role in Shamanism. The *hun* by nature is instable, fretful, and volatile. It is ready to extricate itself from the *p'o* with which it is usually united and leave the body at any moment even while the man is still alive. Illness is caused by its temporal absence from the body. Dreams are nothing other than experiences of the vagrant soul while the body is in the state of sleep. Extreme anxiety, apprehension, restlessness, sorrow and sadness – indeed any psychological tension and agitation going beyond certain limits are liable to cause the soul to wander out of the body. In a poem "A Lamentation for the Destiny"[11] there is a fine description of this phenomenon.

> Ah, I shall thus live in distress till the end of my life.
> Left alone, writhing in sorrow, I remain awake in bed.
> My mind is heavy with upsurging worries.
> The soul (*hun*) goes roaming about distant places.
> ....................

(10) In the *Li Chi* ("The Book of Rites", XI) we read: "(When a man dies) his *hun*, the spiritual principle goes back to Heaven, while his *p'o*, the bodily principle returns to Earth. It is for this reason that when we perform memorial rites in honour of a dead person we invoke his *hun* and *p'o* respectively out of the Yang realm and Yin realm of the universe". There are in Chinese literature innumberable references to the two souls, showing that this was a universally accepted conception among the ancient Chinese, not at all confined to strictly shamanic circles.

(11) *Ai Shih Ming* composed by a Han Dynasty poet on behalf of Ch'ü Yüan. It is found in the "Elegies of Ch'u."

in his proper world of creative imagination. No more is there any need of "deification"; the shaman in this dimension does not need to be "possessed" by any deity or spirit. The ego he is aware of is now a gigantic Ego standing alone on its own, a master of its own world of fantastic imagery which it creates and projects around itself.

The transition from the empirical ego-consciousness in the first dimension to the genuinely shamanic ego-consciousness in the third dimension may be explained in terms of the emergence to the plane of daylight consciousness of primordial images that ordinarily remain confined in the dark regions of the psyche. The images suddenly burst out of the subconscious confinement and, assuming symbolic meanings, reveal themselves as original configurations of the psyche.

But Shamanism has its own way of explaining the phenomenon, which may best be presented as the shamanic theory of the soul which is universally found in various forms throughout the world in any period of human history, wherever and whenever Shamanism is at work. The Chinese variety of this theory is characterized by a belief in the existence of two different souls in each individual person.

As has often been pointed out by many scholars working in any field related to Shamanism, the theory of the soul is of supreme importance for an appropriate understanding of all shamanic phenomena. The concept of the soul is indeed the central axis of Shamanism. The shaman, as Eliade remarks,[(9)] is "the great specialist in the human soul". He is thoroughly acquainted with the "drama of the human soul, its instability, its precariousness". He knows also "the forces that threaten it and the extraterrestrial regions to which it can be carried away".

Such being the case, we must have at least some knowledge of the theory of the two souls characteristic of the ancient Chinese if we are to understand the internal structure of Chinese Shamanism in the particular context of the "Elegies of Ch'u". And this is particularly the case with regard to what we have designated as the third dimension of the shamanic

(9) Mircea Eliade: *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Eng. tr. W.R. Trask, London, 1964, p. 8, p. 182, pp. 216-217.

There is a faint glow in the sky;
Soon will he arise out of the east,
Casting his rays on the balcony of my place
Under the Cosmic Mulberry Tree.

As I gently urge my horses forward
The night grows pale and brightly does morning dawn.
Harnessing Dragons to my chariot of Thunder
I go with banners of cloud fluttering in the wind.
Heaving a long sigh, I am now going to ascend.

The poem continues like this until it comes to an end by describing (always in the first person) how the sun disappears in the darkness of the night. It is interesting and important for our purpose to observe that this poem discloses at the very outset a kind of structural contradiction in the use of personal pronouns. The whole poem in which the shaman is supposed to speak in the divine first person, begins with an objective description of the rising sun. And naturally the description is given in the third person. In other words, there is here observable discrepancy between the human ego of the shaman and the divine ego of the sun-god. And this would further seem to suggest the difficulty with which the divine first person becomes definitely actualized in the shaman even when the latter happens to be in an intense state of mythopoeic excitation.

Turning now to the third dimension of the shamanic ego-consciousness, I would begin by observing that it is in this dimension that the ego is found shamanized in the most typical way. Here the shaman experiences, and lives in, a world of fantastic imagery which is peculiar to him and which has nothing to do with the "profane" world as he experiences it in the dimension of the empirical ego. Unlike the ego-consciousness in the second dimension in which it finds itself in an uncertain, unstable state between the divine and the human, the ego of the shaman in the third dimension is finally stabilized as the subject of truly shamanic experiences

Beloved. Because of this separation the shaman is tormented by wistful longing and painful yearning toward the object of his love. In a poem called "Lady Hsiang"[7] the shaman sings:

> The daughter of the Heavenly Emperor,
> She has come down to the northern shore of the lake.
> In the far-off distance I faintly discern her figure.
> The sight makes me anxious and sad.
> Sad is the whispering of the autumn wind,
> As it blows over the Tungting Lake,
> The leaves of the trees never cease to fall and scatter.

A melancholic landscape – it is a symbolic projection of the inner melancholy of the shaman onto the external Nature which surrounds him. The shaman here is aware of himself being fretfully kept at a distance from the Beloved. He is only gazing at her figure from afar. The shamanic ego at this stage is far from being "deified".

Sometimes, however, on rare occasions the "deification" of the ego is temporarily completed. The spirit descends and completely "possesses" the shaman. Then suddenly the divine ego begins to speak in the first person through the first person of the shaman. The shaman loses consciousness of his own human ego and speaks on behalf of the divine ego. We see a typical example of this phenomenon in a poem entitled "Lord of the East"[8] the whole of which is a monologue of the newborn sun-god himself. The sun-god speaks in the first person. Let me quote a few lines from the beginning of the poem:

---

(7) *Hsiang Fu Jên* of the "Nine Songs". The Lady of the Hsiang here invoked was one of the two daughters of the legendary Emperor Yao, who immediately after the death of her husband, Emperor Shun, died throwing herself into the Hsiang River. She came to be venerated in the South as a river-spirit.

(8) *Tung Chün*, one of the "Nine Songs".

ego, except that he realizes it as unusually transfigured in such a way that he feels his ego is now able to get into direct communion with the sacred i.e., just ready to be possessed.

And it is in such a state of spiritual ambivalence fluctuating between the purely human and the purely divine that there often develops between the shaman and the deity he invokes an amorous relationship. As Arthur Waley has remarked, "the shaman's relation with the Spirit is here represented as a kind of love affair".(4)

The union of the shaman's ego with the Spirit (called by Waley "a sort of mantic honeymoon") is soon over; the Spirit proves fickle and the shaman wanders about love-lorn waiting impatiently for the lover's return.(5)

Viewed from this angle, the "Elegies of Ch'u" is permeated with an erotic atmosphere. In fact, sexual emotion aroused by an expected or longed-for union with a deity constitutes one of the central themes of the "Elegies of Ch'u". Sometimes the shaman describes himself enjoying an amorous rendezvous with a deity with whom he is "in love". The poem called "The River God",(6) for example, is a poem in which a shamaness describes in the first person how she once enjoyed a rendezvous of this nature with the god of the Yellow River.

In such a situation, the shaman and the deity, i.e. his divine Beloved are two distinct persons. No matter how transfigured mythopoeically the shamanic ego may be, it remains a human ego which is bitterly and keenly conscious of its separatedness from the divine

---

(4) Arthur Waley: *The Nine Songs* (City Lights edition, San Francisco, 1973) Introduction, p. 13.

(5) *Ibid.*, p. 14.

(6) *Ho Po,* one of the "Nine Songs".

Brilliant and shining, the god
Comes down to me to stay awhile.
Too soon, he soars up all of a sudden,
Disappearing amidst the clouds, far far away.

....................

Yearning after the Lord who has left,
I heave again and again a deep sigh.
Distressed and depressed is my heart,
Sad and afflicted I here remain.

The poet says that the god comes down from heaven in winding and sinuous curves. There is evidently here a serpent-image, suggesting that the cloud-god is imaged in the form of a heavenly Serpent. But that is not an important point for our immediate purpose. What is important to observe is that the god, whatever he might be, descends and "possesses" the shamaness, but leaves her in a few seconds. We must remember that this is not at all an exceptional case. Quite the contrary; this represents the most typical pattern of shamanic experience in this particular dimension insofar as we can see it documented in the "Elegies of Ch'u".

Speaking in general terms we must say that the *unio mystica* for the shaman at this stage is but a brief, transient experience. Certainly, even under such conditions, the ego of the shaman is not an ordinary ego, i.e., the ego in the first dimension. For here the ego is obviously the subject of truly shamanic experiences. The mythopoeic function of the mind is clearly at work. Otherwise, an unusual event such as is described in the poem just quoted would simply be unimaginable. The shaman here is definitely in an image-world. The whole event is taking place in a closed image-world of the shaman.

And yet, we must note, the ego of the shaman is *his* or *her* ego, a fully human ego of his or her own. As attested by the poems of the "Elegies of Ch'u" falling under this category, the shaman most of the time clearly retains his self-consciousness. The ego is realized as his own

in order to induce the god or goddess to descend from heaven and possess the shaman, male or female as the case may be.

In invoking a male god, for instance, a shamaness purifies herself with water perfumed with aromatic plants, puts on a multi-colored flowery garment. In the fragrance of burning incense, with a sweet-smelling flower in her hand she dances a graceful dance to the accompaniment of songs, drums and flutes until the god comes down and "possesses" her.

Here I shall give as a concrete example a part of a poem called the "Invocation of the Lord of the Clouds".(3) In this poem the shamaness who plays the principal role speaks in the first person. Let us note that the first person refers to *her* shamanic ego, and not the divine or deified ego. Although she is in an unusual spiritual state, she is far from being unified – except for a short while with the god so that the god himself does not have time, so to speak, to express himself in the first person.

Thus the shamaness begins to sing:

I have taken an orchid-bath.
My hair I have washed with perfumed water.
Five-colored garments I wear
Sweet-scented and beautiful, like a flower am I.

(Here the shamaness describes her own self in a state of ritual purity, ready to be possessed by a deity. Then the deity makes his appearance.)

Winding and sinuous, the god descends from heaven,
Descending, he alights on my body.
Glittering and glistening, he illumines the world
In an unending blaze of his eternal light.
....................

(3) *Yün Chung Chün,* one of the "Nine Songs".

righteousness he is destined to live in this world as an outcast.

Such is the ego-consciousness of the shaman-poet in the first dimension, i.e., the non-shamanic ego existing in the non-shamanic circumstances of the mundane world. Forlorn and alienated, he is keenly conscious of himself as an ego in the midst of the wilderness of a strangely alien – to his mind – world which is generally known under the name of the "ordinary world."

The second dimension of the ego-consciousness as distinguished above is characterized by the shaman-poet's subjectively experiencing an inner transfiguration of his ego toward "deification". With this experience he steps into a sphere of what we may properly consider the shamanic world. Here the ego disengages itself definitely from the factual world and establishes itself on an entirely different level of spiritual experience, transfigured into a non-ordinary, shamanic-mythopoeic ego. The shaman still remains in contact with the physical world. But the physical world or Nature appears transfigured in an unusual light of mythopoesis. Even for a professionally trained shaman, however, this transition from the empirical, non-shamanic ego-consciousness to the shamanic ego-consciousness is not at all an easy process.

The transition experience is induced by invocation of a spirit or god in the form of a magical ceremony usually called "shamanic séance". In the particular section of the "Elegies of Ch'u" consisting of nine ancient shamanic songs(2) we find such shamanic séances beautifully depicted, though conspicuously dramatized. According to the "Nine Songs", the general rule is that when the god to be invoked happens to be a male god a female shaman or shamaness plays the principal role, whereas with a goddess it is a male shaman who leads the ceremony. In either case, the séance must be performed with due preparations and meticulous care, fulfilling all the conditions required by the ritual

(2) These "Nine Songs" are all said to have been composed by Ch'ü Yüan himself.

might be. He exists in the commonplace world of empirical experience surrounded by ordinary physical things and living in close relation, both personal and social, with other ordinary human beings. The only remarkable point about him in this dimension is that he looks at the world from a very rigorous ethical point of view. The empirical world he lives in and the physical things he encounters around him raise only moral problems.

In this dimension Ch'ü Yüan the shaman-poet appears as a tragic figure. His ego-consciousness is that of a hero of the tragic drama of life. Being by nature a man of unusual spiritual qualities, he is, even in the dimension of ordinary, day-to-day existence, alienated from the rest of the world. He has a clear consciousness of his own self as an outsider. Knowing well the "other" world of purity and serenity beyond the horizon of the material order of things, he is the more unhappy in this world of moral turbidity.

> The whole world is muddy and turbid,
> I alone am clear and limpid.
> All men are drunk,
> I alone remain sober,
> Wherefore am I thus expelled from their company.
>
> ....................
>
> Fain would I throw myself in the
> swirling water of a river.
> Fain would I find my grave in the belly of a fish.
> How could I bear the dust of the mundane world,
> Covering up the immaculate, white body of mine![1]

He feels himself too immaculately pure to associate with the people. He is a man of uncompromising righteousness. Because of his

(1) *Yü Fu*, "Fisherman" attributed to Ch'ü Yüan.

fantastic mythical images. As recorded in many anicent books of history and geography, the culture of Ch'u in the fourth and third centuries B.C. was immersed in a markedly shamanic atmosphere; the whole structure of human existence ranging from the highest sphere of State politics down to the minutest details of the daily life of the common people, was permeated and dominated by the spirit of Shamanism.

Among the poets of the "Elegies of Ch'u" the most famous was Ch'ū Yūan (ca. 343-ca. 283 B.C.). The interesting thing about him from our point of view in this paper is that he was a poet of rare genius, unanimously recognized as one of the greatest in the entire history of Chinese poetry, but that he was at the same time a shaman of extraordinary caliber. He was a shaman-poet in the true sense, which makes him entitled to be considered a representative of poetic Shamanism in its highest elaboration.

With these preliminary remarks we may now turn to our immediate topic, the problem of the formation and structure of the shamanic ego-consciousness. With regard to this problem a careful examination of the "Elegies of Ch'u" discloses the fact that in this collection of shamanic poems (and, in particular, in the works of – or at least attributed to – Ch'ū Yūan) there are distinguishable three major forms of ego-consciousness. Or we might say that the ego-consciousness of the shaman-poet is realized in three different dimensions: (1) the consciousness of the ordinary, empirical ego, (2) the consciousness of the ego in a state of mantic possession or in a state in which it is just about to be possessed by a deity or a spirit, and (3) the consciousness of the human, but typically shamanic and mythopoeic ego as the subject of shamanic experiences in its own image-world. The first one is non-shamanic, whereas the second and the third are clearly shamanic.

In the first of the three dimensions here distinguished, the shaman-poet is but an ordinary person, no matter how extraordinary a person he

assumes is a complex of divergent factors. It can therefore be approached from a number of different angles. My only concern in the present paper is with the ego-consciousness of the shaman, to see how the mythopoeic function of his mind builds up his image of his own ego in a peculiar form and how this ego creates out of the chaos of sensory impressions a self-contained synthetic unity of an image-world consisting of magico-mythical powers and symbols.

Such being my sole purpose, I have no time here to give a description of the history of Shamanism in ancient China, very colorful, interesting and important though it is in itself. I must be content with simply stating that the Yin dynasty which is the earliest historically documented period of China, extending from the 18th century to 12th century B.C., was characterized by a culture predominantly and thoroughly imbued with the spirit of Shamanism, and that the above-mentioned two types of Shamanism both took their origin from the shamanic trend of the Yin culture. They were two different forms assumed by the spiritual heritage of the same culture at two different levels of mythopoeic consciousness.

Of the two types of Chinese Shamanism which we are going to discuss, the poetic one of the "Elegies of Ch'u" remains closer and more faithful to what is generally recognized as the most primitive form of Shamanism, whereas the metaphysical variety represented by Lao Tzŭ and Chuang Tzŭ is remarkably remote from original Shamanism to the extent that it may or perhaps must be regarded as a sort of philosophical "overcoming" of Shamanism itself.

The "Elegies of Ch'u" is a collection of shamanic poems compiled in the Han dynasty, consisting of works composed by the first-rate poets of the State of Ch'u in the fourth and third centuries B.C. Ch'u was a country extending over the vast plain of South China around the middle reaches of the Yangtze River, a country of swamps, rivers, valleys, primeval forests and the mysterious lake Tungting (Tung T'ing), the largest lake in China, which was for the Chinese mind a source of

existence of things, the establishment of social institutions, and the nature and destiny of man in the world. The mythopoeic mentality is recognized to be very important also because, having been integrated into the various dimensions of mysticism and religion at the "higher" stages of culture, it has produced countless allegories, symbolic tales and poetry of supreme spiritual significance. However, its real importance lies rather, I think, in the fact that it constitutes one of the essential and integral parts of the very structure of the human consciousness.

The mythopoeic images are now widely recognized to be autonomous configurations of the human spirit itself. And in that capacity, the mythopoeic imagination – or we might as well say, the shamanic mentality – is still alive and active in innumerable forms among us in so-called modern society. Our social-cultural life is indeed permeated with mythopoeic elements. Thus for modern man Shamanism is not something that has already been overcome or that has to be overcome; the problem is, rather what it does and can spiritually accomplish for his existence. Shamanism in this sense presents to the modern man an existential problem.

But without going further into an abstract, theoretical consideration of the significance of the mythopoeic function of the mind as the basis and origin of Shamanism, I would rather set out immediately to attempt a phenomenological analysis of the ego-consciousness in Shamanism as we can observe it in two of its most typical shamanic traditions in ancient China: namely, the poetic Shamanism represented by the poets of the "Elegies of Ch'u" and the philosophical Shamanism of Lao Tzŭ and Chuang Tzŭ more commonly known as Taoism. I shall devote far more space to the former than to the latter, for of these two it is the Ch'u Shamanism that is truly representative of the spirit of genuine Shamanism in China.

Shamanism at any stage of cultural development and in any form it

of the function of conceptualization and rational thinking has long been considered the most remarkable characteristic of man distinguishing him from the rest of the animal species. The mythopoeic function, representing as it does the antipode of the rational-scientific function of the mind, has consequently been an object of philosophical disrespect in the West in the theoretical consideration of man.

It is not hard to understand why Shamanism, which is a typical form of the mythopoeic mentality, has been placed at the lowest of the low of all the stages of human spirituality. In fact, Shamanism was first discovered and investigated by Russian ethnologists among the tribal people in Central Asia and Siberia who were living under culturally the least developed conditions. And as such the concept of Shamanism was introduced to the academic world of Western Europe in the latter half of the seventeenth century. The word "shaman" itself was originally a Tungus word. It is well-known that Kant in his famous book on religion *(Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)* mentioned Shamanism as the most primitive of all forms of religious belief in the history of mankind.

The situation, however, has greatly changed in recent years. The tremendous importance of the mythopoeic consciousness has been recognized in various fields of humanistic sciences such as mythology, cultural anthropology, history of religions, depth-psychology, etc. And its philosophical significance has also been emphasized by many thinkers, notably by Ernst Cassirer who, in the second volume of his *Philosophie der symbolischen Formen,* has given it an important place in his philosophical system.

It has gradually been brought to light that the mythopoeic function of the mind is important from the viewpoint of the development of human consciousness because of the tremendous role it played in the ancient, so-called "primitive" stages of the cultural development of man as the progenitor of myths explaining the origin of the world, the

of Zen, Hung Jên (J.: Gunin, 601-674), we find the following remark on this problem. Advising the inexperienced aspirant to begin *zazen* by "sitting upright, with eyes and mouth closed and the mind kept tranquil, meditating one-pointedly on the mental image of the crimson sun as it sets beyond the Eastern sea", the author continues as follows: "It may happen that, sitting in *zazen* during the night, you see all kinds of things and events, sacred and profane. Various colors, blue, yellow, red, white and others, may emerge before your eyes while you are in a state of intense concentration. Sometimes you see a huge brilliant light shining forth out of your own body. Sometimes again you may see the Buddha in a bodily form. You may also see wonderous things quickly transforming themselves into one another. Whenever you have this kind of experience keep calm and never pay attention to any of these things. For they are all void and baseless. You perceive them all through the illusive activity of your own mind."

Perhaps Zen Buddhism is unique among all known religions, not excluding even the other schools of Buddhism, in not attaching any value to mental images which usually surge out of the depths of the psyche in the early stages of the exercise of concentrated meditation.

I have discussed at some length the negative role psychic imagery plays in Zen Buddhism just for the purpose of bringing to light by contrast the nature of Shamanism. For Shamanism in this respect stands at the extreme opposite from Zen. The world of Shamanism is a world of images. It is a world in which the primordial impulses and elemental drives of man are given a free rein and in which they act spontaneously, assuming the form of magical potencies and forces such as spirits, demons, monsters and gods. It is, in short, a world over which the mythopoeic function of the human mind holds full, undisputed sway.

Ever since Aristotle defined man as a "rational animal," the exercise

and tempting attractiveness are seen; horrifying figures appear. A pale flickering light is seen in the distance, or all of a sudden a dazzling light strikes the eyes. Various colors spread out. Strange sounds and noises are heard.

One's having perceptual experiences of this sort is unmistakable evidence that the deeper strata of consciousness are opening up. The empirical data of ordinary sensation and perception having been reduced to inactivity and inefficacy through *zazen*-meditation, the primordial impulses, fears and passions that have hitherto been lying hidden in the subconscious regions of the mind freely come up to the surface in a tumultuous tangle of images. In terms of the spiritual discipline, this in itself is a sign of certain progress achieved. In some of the religious-spiritual traditions of the East other than Zen, in Sufism, for instance – as we shall see in the next paper – this kind of experience is given a positive significance as a particular stage or stages that have to be passed through by the aspirant and is fully and systematically utilized for the purpose of inciting him toward further advancement on the Way.

Zen masters are well-acquainted with this phenomenon, and they are all well aware of its significance. But they expressly and intentionally take a negative attitude toward it. For they put heavier weight on the grave danger involved in this kind of experience from the viewpoint of the practical methodology in training disciples and leading them toward the experience of enlightenment. As a matter of fact, the spontaneous emergence of primordial images could be such an enticing experience for those who are still in their novitiate that they are easily held captive in illusory appearances. Those who are not experienced enough are liable to become attached to their own mental creations. Therefore the master, knowing well that his disciple has advanced to a certain stage of *samādhi* purposely admonishes him to pay absolutely no attention to the images and just go ahead in the exercise of contemplation.

In an early Zen text entitled "A Treatise on the Disciplining of the Mind" (*Hsiu Hsin Yao Lun*) which is attributed to the fifth patriarch

## THE MYTHOPOEIC EGO IN SHAMANISM AND TAOISM

*(Editor's Note: This is the second of three lectures on "Ego Consciousness in Eastern Religions" delivered in New York for the Jung Foundation, October – November, 1975.)*

It may have been noticed that in my previous paper dealing with the basic structure of the ego-consciousness in Zen, no mention was made of the image-producing function of the psyche which is known to play a remarkably important role in almost all forms of religious experience including also the various schools of Buddhism.

It is not that Zen does not know the image-world and its tremendous impact on the human mind. In fact it is a matter of common experience in Zen that as one continues to sit in *zazen* for a long time, and as one feels one's state of contemplation deepened to some extent, almost inevitably one reaches a stage at which one begins to "perceive" images of things which do not really exist there in the external world emerging one after another from no one knows where. Forms of unusual beauty

généreuse [18]; elle est "vêtue du soleil" parce qu'elle est vêtue de la Beauté, "splendeur du Vrai", et elle est "noire mais belle" parce que le Voile est à la fois fermé et transparent, ou parce que, après avoir été fermé en vertu de l'inviolabilité, il s'ouvre en vertue de la miséricorde. La Vierge est "vêtue du soleil" parce que, Voile, elle est transparente : la Lumière, qui est en même temps la Beauté, se communique avec une telle puissance qu'elle semble consumer le Voile et abolir le voilement, en sorte que l'Intérieur, qui est la raison d'être de la forme, paraît pour ainsi dire envelopper la forme en la transsubstantiant. "Qui m'a vu, a vu Dieu" : cette parole, ou son équivalent, se retrouve dans les mondes traditionnels les plus divers, et elle s'applique notamment aussi à la "divine Marie", "vêtue du soleil" parce que résorbée en lui et comme contenue en Lui [19]. Voir Dieu en voyant l'homme-théophanie, c'est en quelque sorte voir l'Essence avant la forme : c'est subir l'empreinte du Contenu divin ensemble avec celle du contenant humain, et "avant" celui-ci en raison de la prééminence du divin. Le Voile est devenu Lumière, il n'y a plus de Voile.

*Frithjof Schuon*

---

(18) L'Eglise russe célèbre une "fête du Voile" en souvenir d'une apparition de Marie à Constantinople, au cours de laquelle la Vierge enleva son voile lumineux et le tint, d'une façon miraculeuse, au-dessus de l'assistance. Or le mot russe *pokrof* signifie à la fois "voile" et "intercession" : la *Mâyâ* qui dissimule l'Essence est en même temps celle qui communique les grâces.

(19) Les *avatâras* se trouvent "contenus" dans le Logos céleste qu'ils représentent sur terre ou dont ils manifestent une fonction, comme ils sont contenus préexistentiellement dans les Noms divins, qui diversifient les mystères indifférenciés de l'Essence et dont les aspects sont innombrables.

Dans l'usage terrestre, c'est-à-dire en tant qu'objet matériel et symbole humain, le Voile cache d'une part le sacré pur et simple, et d'autre part l'ambigu ou le périlleux. A ce dernier point de vue, nous dirons que *Mâyâ* possède un caractère d'ambiguïté du fait qu'elle voile et dévoile et que, au point de vue de son dynamisme, elle éloigne de Dieu parce qu'elle crée, tout en rapprochant de Dieu parce qu'elle résorbe ou libère. La beauté en général et la musique en particulier fournissent une image eloquente de la puissance d'illusion, en ce sens qu'elles ont une qualité à la fois extériorisante et intériosante, et qu'elles agissent dans un sens ou dans l'autre suivant la nature et l'intention de l'homme : nature passionelle et intention de plaisir, ou nature contemplative et intention de "ressouvenir" au sens platonicien du mot. On voile la femme comme en Islam on interdit le vin, et on la dévoile — dans certains rites ou dans certaines danses rituelles(17) — avec l'intention d'une magie par analogie, le dévoilement de la beauté à vibration érotique évoquant, à la manière d'un catalyseur, la révélation de l'Essence libératrice et béatifique; de la *Haqîqah,* la "Vérité-Réalité", comme diraient les Soufis. C'est en vertu de cette analogie que les Soufis personnifient la Connaissance béatifique et enivrante sous la forme de *Lailâ,* parfois de *Salmâ*, personnification qui s'est du reste concrétisée, au point de vue de la réalité humaine et dans le monde sémitique, en la Sainte Vierge, qui combine en sa personne la substance de sainteté et l'humanité concrète; la sainteté éblouissante et inviolable et la beauté miséricordieuse qui la communique avec pureté et douceur. Comme tout être céleste, Marie manifeste le Voile universel dans sa fonction de transmission : elle est Voile parce qu'elle est forme, mais elle est Essence par son contenu et par conséquent par son message. Elle est à la fois fermée et ouverte, inviolable et

---

(17) On parle d'une "danse des sept voiles", en un sens maléfique dans le cas de Salomé dansant devant Hérode, et en un sens bénéfique dans le cas de la reine de Saba dansant devant Salomon; ce qui évoque précisément la double fonction de la beauté, de la femme, du vin.

rigoureuse ou totale, on ajoutera celle entre le Sur-Etre et l'Etre, ce dernier relevant de *Mâyâ*, donc de la Relativité; la ligne de démarcation des deux ordres de réalité, ou le Voile précisément, se situe donc à l'intérieur même de l'ordre divin.

Si nous entendons par *Mâyâ* sa manifestation cosmique globale, nous pourrons dire qu'*Atmâ* se reflète dans *Mâyâ* et y assume une fonction centrale et prophétique, *Buddhi,* et que *Mâyâ* à son tour se trouve préfigurée dans *Atmâ* et y anticipe ou prépare la projection créatrice.

C'est *Mâyâ* contenue dans *Atmâ* – c'est donc l'*Ishwâra* créateur – qui produit le *Samsâra,* ou le macrocosme, la hiérarchie des mondes et l'enchainement des cycles; et c'est *Atmâ* contenu dans *Mâyâ* – dans le *Mantra* sacramental – qui défait le *Samsâra* en tant que microcosme. Mystère de préfiguration et mystère de reverbération : le premier est celui de la Création et aussi celui de la Révélation; le second est celui de l'Apocatastase et aussi celui de la Salvation.

Tout ceci évoque le symbolisme taoïste du *Yin-Yang :* une région blanche et un région noire avec, dans la première, un disque noir, et dans la seconde, un disque blanc; ce qui indique ici que le rapport entre la Face et le Voile se répète des deux côtés du Voile, d'abord à l'intérieur, *in divinis,* et ensuite à l'extérieur, au sein de l'univers. En termes sanscrits : il y a *Atmâ* et *Mâyâ*, mais il y a aussi, par la même, – puisque la Réalité est une et que la nature des choses ne saurait impliquer un dualisme foncier, – *Mâyâ* dans *Atmâ* et *Atmâ* dans *Mâyâ* (16).

---

(16) Un Livre révélé, un Prophète, un rite, une formule sacrée, un Nom divin sont d'ordre formel, ils sont donc *Mâyâ*, mais c'est une *Mâyâ* qui délivre puisqu'elle véhicule essentiellement *Atmâ*. C'est "*Atmâ* dans *Mâyâ*", alors que la Parole Créatrice, ou le *Logos* est "*Mâyâ* dans *Atmâ*".

manifeste toutes les virtualités; la fermeture est la réintégration dans l'Essence et le retour à la plénitude potentielle; le jeu de *Mâyâ* est une danse entre l'Essence et l'Existence, celle-ci étant le Voile, et celle-là, la Nudité. Et l'Essence est inaccessible à l'existant en tant que tel, comme le disait l'inscription sur la statue d'Isis à Sais : "Je suis tout ce qui a été, tout ce qui est, et tout ce qui sera; et jamais aucun mortel n'a soulevé mon voile."

Les voile sont divins ou humains, sans parler des voilements que représentent ou expérimentent les autres créatures. Les voiles divins sont, dans notre cosmos, les catégories existentielles : l'espace, le temps, la forme, le nombre, la matière; puis les créatures avec leur facultés, et aussi, sur un tout autre plan, les révélations avec leurs vérités et leurs limites(15). Les voiles humains sont, d'abord l'homme lui-même, l'égo en soi, ensuite l'égo passionnel et ténébreux et enfin les passions, les vices, les péches, sans oublier, sur un plan normal et neutre, les concepts et pensées en tant que vêtements de la vérité.

Une des fonctions du Voile est de séparer, le Koran y fait allusion sous divers rapports, soit que le rideau sépare l'homme de la vérité qu'il refuse, soit qu'il le sépare de Dieu qui lui parle, soit encore qu'il sépare les hommes des femmes auxquelles ils n'ont pas droit, ou enfin qu'il sépare les damnés des élus; mais la séparation la plus fondamentale, celle à lequelle on pense en premier lieu, est celle entre le Créateur et la création, ou entre le Principe et sa manifestation. En métaphysique

(15) Selon les Soufis, il est beaucoup plus difficile d'enlever les voiles de lumière que ceux des ténèbres; car le voile de lumière est le symbole illuminateur et salvateur, le reflet du soleil dans l'eau; or l'eau ensoleillée n'est pas le soleil. Râma Krishna disait qu'il faut en fin de compte pourfendre l'image de *Kali* avec l'épée du *jnâna.* On sait que le Bouddhisme *Zen* présente volontiers des propositions iconoclastes, la Révélation intérieure étant censée brûler ses formes extérieures.

intention nouvelle [12]; dépassement intellectuel dans le premier cas, relativisant les formes *a priori* et les universalisant *a posteriori*, et dépassement moral dans le second, objectivant l'égo d'abord et ensuite le réanimant avec un parfum de sainte enfance.

Le symbolisme du Voile s'élargit quand on envisage un élément nouveau qui s'y superpose, à savoir la broderie, le tissage ornemental, l'impression décorative : le voile ainsi enrichi[13] suggère le jeu de *Mâyâ* dans toute sa diversité et dans tout son chatoiement, comme le fait également, en accentuant le déploiement, le mystérieux plumage du paon, ou comme le fait un éventail peint qui en s'ouvrant étale son message et sa splendeur[14]. Le paon comme l'éventail sont des emblèmes ou attributs de *Vishnu;* et spécifions que l'éventail, en Extrême-Orient et ailleurs, est un instrument rituel qui, comme la *Mâyâ* universelle, peut à la fois ouvrir et fermer, manifester et resorber, attiser et éteindre. Le déploiement, quel qu'on soit l'image, est la projection de l'Existence, qui

(12) Ce symbolisme n'a toutefois rien d'exclusif, car on pourrait avec autant de raison parler de deux nudites, une inférieure et une supérieure: celle imposée par Krishna lors de la baignade, et celle réalisée librement lors de la danse, la première se référant à l'humilité ou à la sincérité, et la seconde à l'amour et à l'extase unitive.

(13) Dont l'exemple le plus fameux est le châle du Cachemire, sans oublier le sari décoré qui ajoute au jeu de l'enveloppement une magie communicative, comme si en cachant le corps il voulait révéler l'âme ce qui est d'ailleurs le cas de tous les vêtements princiers et sacerdotaux.

(14) Le paravant japonais, qui est souvent orné de peintures inspirées du *Zen* ou du taoïsme, n'est pas sans rapport avec le symbolisme général dont il s'agit ici; de même pour le paravent musulman en bois ajouré, ou les fenêtres conçues de la même manière. Dans ces exemples, il s'agit d'une clôture soit mobile, ce qui la distingue du mur fixe, soit rendu transparente afin de rouvrir ce qu'en même temps on ferme, et cette ambiguïté correspond bien à la mobilité ou à la transparence du voile. L'écran ajouré permet de voir sans être vu, c'est donc une sorte de voile translucide d'un côté et opaque de l'autre, ce qui fait penser au *hadîth* de la "vertu spirituelle" (*ihsân*): il faut adorer Dieu "comme si tu le voyais, et si tu ne le vois pas, Lui pourtant te voit."

lumière sensible "est" la Lumière divine – ou "n'est autre" que celle-ci mais manifestée sur tel plan d'existence, ou au travers de tel voile existentiel; "Dieu est la Lumière des cieux et de la terre", dit encore le Koran, donc la lumière sensible Lui ressemble, elle "est Lui" sous un certain rapport, celui de l'immanence. A l'"abstraction" métaphysique correspond la "solitude" mystique, *khalwah,* dont l'expression rituelle est la retraite spirituelle; la "ressemblance", elle, donne lieu à la grâce du "rayonnement", *jalwah* (11), dont l'expression rituelle dans quelque béatitude; le Voile qui s'ouvre brusquement – ou le déchirement du Voile signifie au contraire un *fiat lux* subit, une illumination éblouissante, un *satori* comme diraient les zénistes, si ce n'est – à l'échelle cosmique un *dies irae :* l'irruption inattendue d'une Lumière céleste à la fois vengeresse et salvatrice, et en fin de compte équilibrante. Quant au Voile qui se referme doucement, il le fait charitablement et sans intention de rigueur; si au contraire il se referme brusquement, il indique une disgrâce.

Nous voudrions mentionner ici, à titre d'illustration traditionnelle du mystère du dévoilement, le *râsa-lîlâ,* la danse des gopis en compagnie de Krishna; de même le vol des saris, par Krishna, lors d'une baignade des gopis. La perte des vêtements signifie dans chacun de ces cas un retour à l'Essence, soit dans l'extase du parfait abandon à Dieu comme dans le premier exemple, soit par épreuve spirituelle comme dans le second; le vol des saris symbolise la perte de l'individualité dans l'amour de Dieu, puis sa restitution sur un plan supérieur, celui du détachement; mais il peut symboliser aussi, d'une façon plus générale, l'exigence divine que l'âme comparaisse nue devant son Créateur. Et rappelons que le vêtement est une image non seulement de l'individualité mais aussi du formalisme exotérique, les deux écorces devant être transcendées d'une manière ou d'une autre, puis reprises sur un plan supérieur et avec une

(11) Mot dérivé de *jilwah,* "dévoilement", en parlant d'une fiancée le sens de "rayonnement" se trouve compris dans la racine même du mot. La *jalwah* est la conscience concrète de la divine Omniprésence, conscience qui permet de comprendre le "langage des oiseaux", métaphoriquement parlant, et d'entendre la louange universelle qui monte vers Dieu.

un mouvement inverse d'exclusion successive[9].

Le Voile qui s'ouvre doucement indique l'accueil est fait des formes en tant qu'elles communiquent leurs contenus spirituels, que nous les comprenions ou non; d'une façon analogue, les vertus laissent transparaître les Qualités divines, tandis que les vices indiquent leur absence ou, ce qui revient au même, leur contraire. La transparence du Voile est à la fois objective et subjective, ce que l'on comprendra sans peine après ce que nous venons de dire; car si d'une part les formes sont transparentes, non sous le rapport de leur existence mais sous celui de leurs messages, d'autre part c'est notre esprit qui les rend transparentes par sa pénétration. La transcendance épaissit le Voile; l'immanence, elle, le rend transparent, soit dans le monde objectif, soit en nous-mêmes, du fait de notre prise de conscience de l'Essence sous-jacente, bien que, sous un tout autre rapport, la compréhension de la transcendance soit un phénomène de transparence, tandis qu'au contraire la jouissance brute de ce qui nous est offert en vertu de l'immanence, est de toute évidence un phénomène d'épaississement[10].

L'ambiguïté du Voile s'exprime, en Islam, moyennant les deux notions d'"abstraction" (*tanzîh)* et de "ressemblance" (*tashbîh*). Sous le premier rapport, la lumière sensible n'est rien au regard de la Lumière divine, qui seul "est"; "aucune chose ne Lui ressemble", dit le Koran en proclamant ainsi la transcendance. Sous le deuxième rapport, la

(9) Le Soufisme fait largement usage du symbolisme des voiles multiples *(hujub):* par exemple, chaque vertu, dans la mesure où l'homme se l'attribue à lui-même, est un des voiles qui séparent de Dieu; tout ce qui n'est pas Dieu, ou tout ce qui n'est pas envisagé en fonction de Dieu, ou tout ce qui est compris ou accompli imparfaitement, est un voile. Au point de vue de l'ésotérisme rigoureux et sapientiel, la religion commune ou l'exotérisme est un voile, et on est allé jusqu'à dire qu'en adhérant à tel culte les fidèles s'adorent eux-mêmes, leur dieu étant fait à leur image; expression abrupte, mais plausible.

(10) Mentionnons dans ce contexte, au point de vue de l'art sacré, le nuage dans la peinture taoïste: ce nuage exprime parfois plus que le paysage, que d'une part il dissimule et d'autre part rehausse, créant ainsi une atmosphère à la fois de secret et de translucidité.

intérieure et une extérieure. Tous ces modes se manifestent dans le microcosme aussi bien que dans le macrocosme, ou dans la vie spirituelle aussi bien que dans les cycles cosmiques.

Le Voile impénétrable dérobe au regard quelque chose de trop sacré ou de trop intime; le voile d'Isis suggère les deux rapports, puisque le corps de la Déesse coïncide avec le Saint-des-Saints. Le "sacré" se réfère à l'aspect divin de *Jalâl*, la "Majesté"; l'"intime" de son côté se réfère au *Jamâl*, à la "Beauté"; Majesté aveuglante et Beauté enivrante. Le Voile transparent, au contraire, livre et le sacré et l'intime, tel un sanctuaire qui ouvre sa porte ou telle une fiancée qui se donne, ou tel un fiancé qui accueille et prend possession.

Quand le Voile est épais, il cache la Divinité : il est fait des formes qui constituent le monde, mais ce sont aussi les passions dans l'âme; le Voile épais est tissé de phénomènes sensoriels autour de nous et de phénomènes passionnels en nous-mêmes; et notons qu'une erreur est un élément passionnel dans la mesure où elle est importante et où l'homme s'y attache. L'épaisseur du Voile est à la fois objective et subjective, dans le monde et dans l'âme : elle est subjective dans le monde dans la mesure où notre esprit ne pénètre pas l'essence des formes, et elle est objective dans l'âme en ce sens que les passions ou les pensées sont des phénomènes.

Quand le Voile est transparent, il révèle la Divinité : il est l'invocation de Dieu pratiquée en commun. Mystère de transcendance ou de "contraction" (*qabd*) d'une part, et mystère d'immanence ou de "dilatation" (*bast*) d'autre part; la *khalwah* retranche du monde, la *jalwah* le transforme en sanctuaire.

On parle souvent d'une multitude de Voiles, ce qui indique la complexité du voilement, ou plus précisément les degrés ontologiques et existentiels[8], et aussi, au point de vue humain, le caractère provisoire et non irrémédiable de la séparation. La pluralité du voile promet un mouvement progressivement accueillant, ou au contraire fait craindre

(8) Les premiers relevant de l'ordre divin, et les seconds, de l'ordre cosmique.

connu par eux et afin de projeter sa propre Félicité dans d'innombrables consciences relatives. C'est pour cela qu'on a dit que Dieu créa le monde par amour.

Là où est *Atmâ*, là est *Mâyâ*, la Vie intrinsèque et la Puissance de déploiement extrinsèque. En langage islamique, et abstraction faite de la notion du *Hijâb*, on dira que là où est *Allâh*, là est la *Rahmah*, l'infinie Clémence et Miséricorde, et c'est ce qu'exprime cette formule fondamentale qui introduit les sourates du Koran et, dans la vie humaine, tout écrit et toute entreprise : "Au Nom de Dieu le Très-Clément, le Très-Miséricordieux". Le fait qu'on ajoute ces Noms d'infinie Bonté au Nom *Allâh* indique que la Bonté est dans l'Essence même de Dieu et qu'elle n'est pas, comme la plupart des qualités divines, un élément n'apparaissant que par réfraction sur le plan déjà relatif des attributs; c'est dire que la *Rahmah* appartient à la *Dhât*, l'Essence, et non aux attributs, *Cifât* (6). La *Rahmah* est *Mâyâ*, non sous le rapport de Relativité et d'Illusion mais sous celui d'Infinitude, de Beauté, de Générosité (7).

Le Voile peut être épais ou transparent, unique ou multiple; il voile ou il dévoile, violemment ou doucement, subitement ou progressivement; il inclut ou il exclut, et il sépare ainsi deux régions, une

---

(6) *Allâh* "était" bon et aimant "avant" la création, et c'est ce qu'exprime le Nom *Rahmân*, "Très-Clément"; et il est bon et aimant "depuis" la création et envers elle, et c'est ce qu'exprime le Nom *Rahîm*, "Très-Miséricordieux". Selon le Koran, *Er-Rahmân* est synonyme d'*Allâh*, ce qui indique qu'il relève de la *Dhât* et non des *Cifât*, et c'est *Er-Rahmân* qui créa l'homme, lui enseigna le langage *(bayân*, la capacité de s'exprimer avec intelligence, donc de penser) et révéla le Koran. A noter que le Nom *Rahîm* relève des Attributs et non de l'Essence, qu'il prolonge cependant le Nom *Rahmân* dans l'ordre créé.

(7) En d'autres termes, elle est *Shakti* plutôt que *Mâyâ*; c'est-à-dire que *Mâyâ*, en tant qu'elle est inhérence à *Atmâ*, n'a aucune ambiguïté, qu'elle est donc proprement la *Shakti*, la Puissance de Vie divine et de Manifestation cosmique.

éléments relèvent de la chaîne ou de la trame. La complémentarité "Inconditionné-Illimité", qui comporte ces trois éléments, produit ainsi, en un jeu indéfini et châtoyant, le fleuve immesurable des phénomènes; l'univers est ainsi un voile qui d'une part extériorise l'Essence et d'autre part se situe dans celle-ci même, en tant qu'Infinitude.

En langage islamique, la polarité divine, que nous venons de comparer à la chaîne et à la trame, s'exprime moyennant la lettre *alif,* qui est verticale, et la lettre *bâ,* qui est horizontale; ce sont les deux premières lettres de l'alphabet arabe, l'une symbolisant la déterminativité et l'activité, et l'autre la réceptivité ou la passivité(4). Les mêmes fonctions s'expriment moyennant les images du Calame (*Qalam*) et de la Table *(Lawh)* : en tout phénomène et à chaque niveau cosmique, il y a une "Idée" qui s'incarne dans un réceptacle existentiel; le Calame est le Logos créateur, tandis que les Idées qu'il contient et qu'il projette relèvent de l'"Encre" *(Midâd).* Nous retrouvons la même polarité dans le microcosme humain, l'homme étant à la fois "vicaire" *(khalîfah)* et "serviteur" *(abd)*(5), ou intellect et âme.

Selon un célèbre *hadîth,* Dieu était un trésor caché qui voulut être connu et qui pour cette raison a créé le monde. Il était caché aux hommes encore inexistants; c'est par conséquent l'inexistence des hommes qui fut le premier voile; Dieu créa donc le monde pour les hommes afin d'être

---

(4) Pourtant la trame, représentée par la navette, est active, ce qui ne contredit pas la passivité féminine, car la femme est active dans l'enfantement, alors que l'homme sous ce rapport reste passif; c'est ce qui explique pourquoi, dans la doctrine hindoue, l'activité créatrice est attribuée à la Substance universelle, *Prakriti*, qui en effet "produit" les êtres alors que *Purusha* les "concoit" en tant qu'idées. Cette apparence d'inversion fournit une illustration à la doctrine taoïste du *Yin-Yang,* laquelle est en somme la théorie de la compensation réciproque; sans cette compensation, les dualités seraient absolues et irréductibles, ce qui est une impossibilité puisque la Réalité est une.

(5) C'est pour cela que le Prophète est nommé à la fois *Rasûl,* "Envoyé", et *Abd,* "Serviteur"; celui-ci s'éteint devant Dieu, et celui-là le prolonge.

d'Absolu et d'Infini n'indiquent donc pas par elles-mêmes une polarité, sauf quand on les juxtapose, ce qui correspond déjà à un point de vue relatif. D'une part, nous l'avons dit, l'Absolu est l'Infini, et inversement; d'autre part, le premier suggère un mystère d'unicité, d'exclusion et de contraction, et le second, un mystère de totalité, d'inclusion et d'expansion.

La Relativité, avons-nous dit, prend son essor dans l'aspect d'Illimitation de l'Inconditionné, et procède par voilements successifs jusqu'au point-limite de l'éloignement, — point qui n'est jamais atteint puisqu'il est illusoire, ou qui n'est atteint que symboliquement; pour notre monde, ce point-limite est la matière, mais on peut concevoir des points-limite indéfiniment plus solidifiés, et à plus forte raison beaucoup plus subtils. Or il n'y a pas de cosmogénèse sans théogénèse; ce terme est métaphysiquement plausible, mais il est malsonnant du fait qu'il semble attribuer aux Hypostases un devenir alors qu'il ne peut s'agir que de succession principielle en direction du relatif. Le point d'aboutissement de la théogénèse est l'Hypostase la plus relative ou la plus extérieure, à savoir l'"Esprit de Dieu" qui, tout en étant déjà créé puisqu'il occupe le centre lumineux de la création, est néanmoins encore divin; il est le Logos qui préfigure, d'une part le genre humain en tant que représentant naturel de Dieu sur terre, et d'autre par l'*Avatâra* en tant que représentant surnaturel de Dieu parmi les hommes.

La polarité "Inconditionné-Illimité" -- dans la mesure où il peut s'agir là d'une polarité, ce qui résulte, non du sens de ces mots mais uniquement de leur juxtaposition comparative, laquelle restreint précisément leurs significations, — cette polarité, disons-nous, se répète dans la structure même du Voile, ou de *Mâyâ,* ou de la Relativité, ce qui nous amène au symbolisme du tissage : le premier terme de la polarité devient la chaîne, ou la dimension verticale ou masculine, tandis que le second terme devient la trame, ou la dimension horizontale ou féminine; et chacune de ces dimension, à tous les niveaux, comporte des éléments d'Existentialité, de Conscience, de Béatitude, conformément au ternaire védantin, et d'une manière soit active soit passive suivant que les

le prolongement efficient de l'Intelligence créatrice et illuminatrice de Dieu, dans la création même[2].

La Perfection réalise ce paradoxe : combiner l'Absolu, qui est infini, avec la Relativité, donc avec un degré ou un mode de limitation; or c'est précisément la limitation qui permet de percevoir telle potentialité d'absoluité ou d'infinitude, ce qui montre que la Relativité, si d'une part elle voile en limitant, d'autre part dévoile en spécifiant.

Le Sur-Etre est l'Absolu ou l'Inconditionné, qui par définition est infini, donc illimité; mais on peut dire aussi que le Sur-Etre est l'Infini, qui par définition est absolu; dans le premier cas, l'accent est mis sur le symbolisme de la virilité; dans le second cas, il l'est sur la féminité; la suprême Divinité est soit Père, soit Mère[3]. Les notions

---

(2) La pensée spécifiquement théologique, peu apte à rendre compte de cette simultanéité – sentimentalement dangereuse – de l'incréé et du créé, l'enveloppe du plus grand mystère; c'est là le point de jonction entre le Saint-Esprit transcendant et immuable, et le Saint-Esprit immanent et agissant, et aussi, à un autre point de vue, entre le Saint-Esprit et l'âme immaculée de la Vierge. Le Koran dit de l' "Esprit" *(Rûh)*: "Et ils t'interrogeront sur l'Esprit. Dis-leur: l'Esprit relève du Commandement *(amr)* de mon Seigneur. Et on ne vous a apporté (à ce sujet) que peu de la Science (divine) Et si Nous *(Allâh)* voulions, Nous pourrions certes t'enlever ce que Nous t'avons révélé ..." (Sourate du Voyage nocturne, 85 et 86). Le mot "Commandement" indique une émanation directe; au demeurant, tout ce passage a pour fonction d'envelopper de mystère la question de l' "Esprit", et de la prémunir contre toute curiosité profane, et virtuellement profanatrice. En exotérisme, n'est vrai que ce qui stimule la piété, non ce qui risque de la troubler.

(3) Nous avons un exemple célèbre de cette divine Féminité dans l'Isis des Egyptiens, que nous mentionnons ici à cause de sa connexion avec le Voile: Elle est *Mâyâ*, non comme opposé mais comme aspect ou fonction d'*Atmâ*, donc comme sa *Shakti*, et moins sous le rapport de l'illusion cosmique que sous celui de la désillusion initiatique. En rétirant les voiles, qui sont les accidents et les ténèbres, elle dégage la Nudité, qui est Substance et Lumière; étant inviolable, elle peut aveugler ou tuer, mais étant généreuse, elle régénère et délivre.

d'*Atmâ*; car le bien ayant par définition tendance à se communiquer, le "Souverain Bien" ne peut pas ne point rayonner pour lui-même et en son Essense, et ensuite — et par voie de conséquence à partir de lui-même et en dehors de lui; étant Vérité, "Dieu est Amour".

C'est dire qu'il y a en Dieu un premier Voile, à savoir la tendance purement principielle et essentielle à la communication, donc à la contingence, tendance qui demeure strictement dans l'Essence divine. Le second Voile est l'effet pour ainsi dire extrinsèque du premier: il est le Principe ontologique, l'Etre créateur qui conçoit les Idees ou les Possibilités des choses. L'Etre donne lieu à un troisieme Voile le Logos créateur, qui produit l'Univers, et celui-ci lui-aussi, et en quelque sorte *a fortiori*, un Voile qui à la fois dissimule et transmet les trésors du Souverain Bien.

Absolu, Infinité, Perfection; ce troisième terme désigne le résultant du Rayonnement opéré par d'Infini en vertu de l'Absolu, ou disons plutôt: par l'Infinitude nécessairement propre à l'Absolu. La première Hypostase surgissant dans la Relativité, à savoir l'Etre, le Principe personnel et créateur, est la première Perfection, en ce sens qu'il est Toute-Perfection; or la Perfection est essentiellement tissée d'Absoluité et partant d'Infinitude, mais en mode relatif et par conséquent différencié; d'ou la profusion des Qualités divines.

Dans l'Etre — l'*Ishwâra* des védantins — l'Absolu donne lieu au pôle déterminatif et pour ainsi dire masculin ou paternel de l'Etre, *Purusha*, tandis que l'Infinité se reflète comme la pôle à la fois réceptif et productif et pour ainsi dire maternel de l'Etre, *Prakriti*. La nouvelle Hypostase qui en résulte, au sommet ou au centre même de l'Existence, donc en-deçà de l'Etre et dans la création, est l'Intellect universel, *Buddhi*; c'est "l'Esprit" déjà créé mais néanmoins encore divin, et c'est en somme

Le Voile est un mystère parce que la Relativité en est un. L'Absolu, ou l'Inconditionné, est mystérieux à force d'évidence; mais le Relatif, ou le Conditionné, l'est à force d'intelligibilité. Si on ne peut comprendre l'Absolu, c'est parce que sa luminosité est aveuglante; au contraire, si on ne peut comprendre le Relatif, c'est parce que son obscurité n'offre aucun point de repère. Du moins en est-il ainsi quand nous considérons la Relativité dans son apparence d'arbitraire, car elle devient intelligible dans la mesure où elle véhicule l'Absolu, ou dans la mesure ou elle apparaît comme émanation de l'Absolu. Véhiculer l'Absolu, tout en le voilant, est la raison d'être du Relatif.

Il faut donc chercher à percer le mystère de la Relativité à partir de l'Absolu ou en fonction de lui, ce qui nous oblige — ou nous permet — de discerner la racine de la Relativité dans l'Absolu même: et cette racine n'est autre que l'Infinité, laquelle est inséparable du Réel qui, étant absolu, est nécessairement infini. Cette Infinité implique le Rayonnement, car le bien tend à se communiquer, comme l'a fait remarquer saint Augustin; l'Infinité du Réel n'est autre que sa puissance d'Amour. Et le mystère du Rayonnement explique tout: rayonnant, le Réel se projette en quelque sorte "en dehors de Lui-même", et s'éloignant de Lui-même, Il devient Relativité dans la mesure même de cet éloignement. Il est vrai que cet "en dehors" se situe forcément dans le Réel même, mais il n'en existe pas moins en tant qu'extériorité et à titre symbolique, c'est-à-dire qu'il est "pensé" par l'Infini en vertu de sa pendance au Rayonnement, donc à l'expansion dans un vide en réalité inexistant. Ce vide n'a de réalité que par les Rayons qui s'y projettent; la Relativité n'est réele que par ses contenus qui, eux, sont essentiellement de l'absolu. C'est ainsi que l'espace n'a d'existence que par ce qu'il contient; un espace vide ne serait plus un espace, ce serait le néant.

Donc, le prototype principiel du Voile est la dimension divine d'Infinité, qui rayonne pour ainsi dire de l'Inconditionné tout en restant une qualité rigoureusement intrinsèque; dans l'Absolu, *Shiva* et *Shakti* sont identiques. La *Mâyâ* séparative et enjouée, celle qui illusionne, ne surgit pas inexpliquablement du néant, elle procède de la nature même

## LE MYSTÈRE DU VOILE

Le voile évoque par lui-même l'idée de mystère, du fait qu'il dérobe au regard quelque chose de trop sacré ou de trop intime; mais il possède également un mystère en sa propre nature, dès qu'il devient symbole du voilement universel: c'est-à-dire que le voile cosmique et métacosmique est un mystère parce qu'il relève des profondeurs de la Nature divine. Selon les védantins, on ne peut expliquer *Mâyâ*, bien qu'on ne puisse s'empêcher de constater sa présence; *Mâyâ*, comme *Atmâ*, est sans origine et sans fin.

La notion hindoue de l'"Illusion", *Mâyâ*, coïncide en effet avec le symbolisme islamique du "Voile", *Hijâb*: l'Illusion universelle est une puissance qui d'une part cache et d'autre part révèle; elle est le Voile devant la Face d'*Allah*[1], ou encore, suivant une extension multipliante du symbolisme, la serie des soixante-dix mille voiles de lumière et d'obscurité qui soit par clémence soit par rigueur tamisent le Rayonnement fulgurant de la Divinité.

---

*1)* Dans la terminologie soufique dérivée du Koran, on appelle "Visage" *(Wajh)* l'Essence divine *(Dhât)*, ce qui au premier abord paraît paradoxal, mais ce qui devient compréhensible par le symbolisme du voilement.

## TABLE OF CONTENTS (PERSIAN ARTICLES)

# TABLE OF CONTENTS

(Articles in English and French)

SOPHIA PERENNIS

Is published bi-annually by the Imperial Iranian Academy of Philosophy

Avenue France
Koucheh Nezami
P.O.Box 14-1699
Tehran, IRAN

Editors:
Peter Lamborn Wilson
Hadi Sharifi

All contributions, communiques, correspondence, notices and books for review should be sent to:

The Editors
SOPHIA PERENNIS
P.O. Box 14-1699
Tehran, IRAN

Contributions will be accepted in English, French, German, Persian and Arabic. They should be typed, double-spaced and legible, and should be accompanied by a brief biographical-bibliographical notice. Unsolicited manuscripts may not be returned unless accompanied by a stamped, self-addressed envelope (outside Iran, please enclose the correct postage in international postal coupons). The views expressed by contributors are not necessarily those of the Imperial Iranian Academy of Philosophy.

All orders for subscriptions, single issues, back issues and complete sets should be referred to our exclusive distributors:

KRAUS–THOMSON, LTD.
FL–9491 Nendeln
Liechtenstein.



Typeset by Shamoun Technical Typing Services, P.O. Box 819, Tehran.

# SOPHIA PERENNIS

*The Bulletin of the*
*[redacted] Iranian Academy*
*of Philosophy*

VOLUME II
NUMBER 2
AUTUMN 1976